

HANCKE

Beiträge zur Entstehungsgeschichte des europäischen Liberalismus

Veröffentlichungen des Deutschen Auslandswissenschaftlichen Instituts

Herausgegeben von Prof. Dr. F. A. Six

l 1:

angelsächsische Neue Welt nd Europa

on Prof. Dr. K. H. Pfeffer. 1941
2 Seiten, broschiert RM. 4.80

2:

scher Aufstand gegen den esten

e geistesgeschichtliche Auseinander-
zung. Von Dr. Kurt Hancke. 1940
174 Seiten. Brosch. RM. 5.50, geb. RM. 7.-

Band 3:

USA und Weltpolitik

Gesammelte Vorträge von Prof. Dr. F. Schönemann u. a. 1940, 113 Seiten. Brosch. RM. 4.—, geb. RM. 5.50

Band 4:

Die Bedeutung des Völkerbunds-gedankens für die englische Außenpolitik 1914–1919

Von Dr. I. Westphalen. 1942
240 Seiten, brosch. RM. 10.—

Band 5:

Die Grenzen des Reiches

Teil I: **Die deutsche Südostgrenze**
Von Leo Gruenberg
Verlag B. G. Teubner, Leipzig

Teil II: **Die Westgrenze**
Von Wolfgang Herrmann
In Vorbereitung
Verlag B. G. Teubner, Leipzig

Teil III: **Die Nordostgrenze**
Von Hans-Joachim Beyer
In Vorbereitung
Verlag B. G. Teubner, Leipzig

Teil IV: **Die Nordgrenze**
Von N. N. In Vorbereitung
Verlag B. G. Teubner, Leipzig

Durch jede Buchhandlung zu beziehen!

Junker und Dünnhaupt Ver
Berlin





VERÖFFENTLICHUNGEN DES DEUTSCHEN AUSLANDSWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUTS



BAND 7

BEITRÄGE ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES EUROPÄISCHEN LIBERALISMUS

VON

Dr. KURT HANCKE



1942

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN



Clemens Landgraf Nachf., W. Stolle, Dresden-Freital

INHALT

KURT HANCKE ZUM GEDÄCHTNIS

Kurt Hancke war Westfale. Am 13. Juli 1911 in Hagen geboren, entwickelte er von früh an eine gleichmäßige Begabung auf allen Gebieten des Künstlerischen, eine besondere Neigung jedoch zur deutschen Dichtung. Diese führte ihn nach der Reifeprüfung zum Studium der Germanistik und Literaturgeschichte an den Universitäten Tübingen, München und Berlin. In dem Drang, die klassische Vollendung der nordischen Leistung in den Quellen zu erkennen, erlernte er das Griechische. Diese Studien lenkten seinen Erkenntniswillen auch auf die Philosophie. Das erste Ergebnis seiner umfassenden Studien legte er 1935 in seiner Dissertation über „Die Auffassung des Schicksals im deutschen Irrationalismus des achtzehnten Jahrhunderts" nieder. Aus seinem inneren Verantwortungsbewußtsein dem deutschen Menschen gegenüber drang er immer stärker vom Wesen des Hellenischen zum Wesen des Germanischen vor. Dies hatte für seinen persönlichen Lebensweg die Abkehr von der katholischen Konfession zur Folge.

Die nationalsozialistische Weltanschauung und das große Geschehen der Zeit legen ihm die Pflicht auf, nicht nur den Weg des wissenschaftlichen Suchens, sondern der persönlichen soldatischen Bewährung zu gehen. In dieser Zeit liegt unsere erste Begegnung, die ihn in der Folge zur Schutzstaffel führte. In ihr fand er eine persönliche Heimat und den Ausgangsort seiner geistesgeschichtlichen Studien. Aus diesen Jahren gemeinsamer Arbeit ist von dem sicheren Wissen seiner Ausbildung, der exakten Beherrschung des wissenschaftlichen Handwerks und dem tiefen Drang nach weltanschaulich vorwärtsführenden Erkenntnissen zu berichten. Seine ursprüngliche Begabung und die Verankerung im weltanschaulichen Bereich des Nationalsozialismus verliehen

ihm den Blick, versunkene geschichtliche Zusammenhänge und deren Fremdüberlagerungen zu erkennen, klare ideengeschichtliche Grundlinien herauszuarbeiten, sie historisch zu ordnen und ihnen einen lebensbezogenen Sinn zu geben. Sein Lebensziel gestaltete sich bei der Beschäftigung mit der politischen Geistesgeschichte in zunehmender Klarheit und reifte in dem Plan, in einer Beziehungslehre vom gesamten fremdvölkischen Gegnertum die Überlagerungen des germanisch-deutschen Geistes zu erkennen.

Der „Deutsche Aufstand gegen den Westen“ war der erste Umriß seiner neuen Arbeit, zu deren Fertigstellung und Drucklegung ich ihm noch verhelfen konnte, die Entstehungsgeschichte des europäischen Liberalismus das Thema seiner Habilitation, die zwischen uns abgesprochen war. In diese Pläne fällt der Ausbruch des Krieges.

Über diesen Absichten der Zukunft war Kurt Hancke das Bewußtsein nicht verloren gegangen, daß der deutsche Forscher und wissenschaftliche Lehrer der Zukunft ohne das Erlebnis des Kampfes und die harte Bewährung mit der Waffe vor der selbstgestellten Aufgabe und der Jugend nicht mehr bestehen könne. Als ausgebildeter Soldat suchte er die Nähe des Geschehens und war Teilnehmer des Feldzuges im Westen und im Osten. In seinem letzten Brief, der noch einmal eine Brücke über die Entfernungen unseres Einsatzes an der gleichen Front bildete, schrieb er: „Obwohl ich gerne die begonnenen und halbfertigen Dinge meines zivilen Lebens zu einem gedeihlichen Ende gebracht hätte, habe ich an den Waffen und der Kampfschule die alte Freude, besonders an dem Bewußtsein, bestimmt dabei zu sein, wenn es endlich losgeht.“ Wenige Tage später, am 25. Juni 1941, fiel er als Führer eines Spähtrupps seiner Panzerabteilung vor Sobotniki.

„Leutnant Hancke“ — so schreibt sein Kompaniechef —, „der seine großen geistigen Fähigkeiten und sein ganzes Wirken in den Dienst der nationalsozialistischen Idee gestellt hatte, hat für diese Idee jetzt das letzte und größte Opfer gebracht.“

Kurt Hancke stand in seiner Leistung am Anfang, in seiner

Reife und Konzeption jedoch schon mitten in seinem Lebenswerk. Dies beweist seine im Kriegsjahre 1940 erschienene Schrift „Deutscher Aufstand gegen den Westen“ ebenso wie der Nachlaß ausgewählter Manuskripte, die ich der Öffentlichkeit übergebe. Aus ihnen spricht nochmals die ihm eigene Anlage, aus weltanschaulich neu gewonnener Position überkommene geschichtliche Sachverhalte zu entwirren und als Leitbilder deutschen Denkens vorzuzeichnen. Sie wird ein Gedenkstein sein für die Persönlichkeit Kurt Hanckes, der als Hauptsturmführer der ᛋᛋ, Leutnant der deutschen Wehrmacht und Chefassistent des Deutschen Auslandswissenschaftlichen Instituts stets der gleiche war: Ein suchender Kämpfer.

Franz Alfred Six.

1. GEISTESGESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DES LIBERALISMUS

Liberalismus bezeichnet jene weltanschaulich-politische Grundhaltung, die, ausgehend von der Befreiung des Individuums, das Recht der Einzelpersönlichkeit zum Sinn der Geschichte und zum Maßstab des Gemeinschaftslebens macht. Der offene Durchbruch des Liberalismus vollzog sich für die europäische Entwicklung in der französischen Revolution von 1789. Von dorther durchwirkte er das gesamte 19. Jahrhundert und die Vorkriegszeit; er bestimmt heute die Front der sogenannten „großen Demokratien" gegen die sogenannten „autoritären Staaten". An der ideologischen Vorbereitung und Durchsetzung des Liberalismus war die Freimaurerei in entscheidendem Maße beteiligt, da er von Beginn an zusammen mit Deismus und Individualismus (im Ganzen der Aufklärung) zum innersten Bestand der Freimaurerei gehörte.

Der moderne Liberalismus ist gleichen Ursprungs mit dem Individualismus, d. h. seine weltanschauliche Grundlegung geschieht im Zuge der theoretischen Entdeckung und Anerkennung des losgelösten Einzelmenschen; Liberalismus und Individualismus können somit entwicklungsgeschichtlich als zwei verschiedene Aspekte des gleichen Vorganges angesehen werden, und zwar besteht die allgemeine Übereinkunft, den Liberalismus als eine wesentlich politische Erscheinung zu werten, während man den Individualismus in den ethischen und kulturellen Bereich verlegt. Unter diesem Blickpunkt wird ersichtlich, daß dem politischen Liberalismus in der Tat eine gewisse Sondertradition zukommt, die auch in seinen modernen Begründungen immer wieder aufgegriffen wird: sie läßt sich zurückverfolgen bis in den Hellenismus, der dann zum gemeinsamen Ursprung wird für spätrömische und

christliche Staatslehren. Es ist die hellenistische, besonders stoische Idee des Naturrechts (lex naturae), von der aus — zunächst in unbewußter Kontinuität, später in bewußtem Rückgriff — die theoretische Begründung einer liberalen Lebensauffassung unternommen wird. Das Naturrecht ist das dem Einzelnen angestammte Grundrecht der persönlichen Freiheit und Integrität; es besteht unabhängig vom „positiven“ Recht, d. h. vom jeweiligen, durch die Gesetzgebung verwirklichten Recht einer konkreten Staatsverfassung. Schon im hellenischen Ursprungsraum dieser Idee tritt mit ihr zusammen das utopische Geschichtsbild eines vergangenen goldenen Zeitalters auf, das bereits die gleichen Züge der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit trägt wie seine spätere Auflage im 18. Jahrhundert. Auch das entsprechende Leitbild einer kosmopolitischen Welt des allgemeinen liberalen Ausgleichs kehrt dann wieder, wenn auch ohne den monarchischen Charakter, den es infolge der römischen Gegebenheiten ursprünglich hatte.

Die hellenistische Idee des Naturrechtes und besonders die Scheidung zwischen diesem und einem positiven Recht wurde vom frühen Christentum in der Anpassung an die konkreten Rechtsverhältnisse des römischen Weltreiches übernommen und trotz innerer Umbildung als solche konserviert: sie ging ein in den spezifisch mittelalterlichen Personalismus, der andererseits durch seine biblisch-paulinischen Grundlagen für die Aufname der Naturrechts-Ideologie vorbereitet war. Das Naturrecht wurde somit zu einer göttlichen Satzung und weitete sich aus zu einer ins Jenseits übergreifenden Heiligung der unsterblichen Einzelseele, d. h. der Persönlichkeit. Zugleich aber wurde durch die Erbsündenlehre das positive Recht der irdischen Gemeinschaftsordnung mit größerer, göttlich sanktionierter Vollzugsgewalt ausgestattet. Der Dualismus jedoch, den die Aufspaltung des Rechts bewirkt hatte, wurde überformt und zusammengehalten durch die christliche Gemeinschaftsidee: die Idee einer „communio“, die alle Gläubigen im Himmel und auf Erden umfaßt, die als „mystischer Leib Christi“ ihre eigentliche Wesenheit im Jenseits erfüllt, aber ihre konkrete Verwirklichung in der

Kirche, ihre politische Gestalt in der theokratischen Weltordnung findet. Die transzendentale Glaubensgemeinschaft bildet den Raum einer mittelalterlichen „abendländischen“ Kultur, soweit sie sich in der Tat und auf dem Grunde der rassischen Substanzen zur Gemeinschaftskultur entwickelt hat.

Obwohl also das Mittelalter, solange es unter dem ungebrochenen Einfluß des Christentums stand, keinen Liberalismus kannte und vielmehr das oft gepriesene Gegenbild zu modernem Liberalismus darstellte, ist das alte, individualliberale Gedankengut niemals verloren, sondern nur aufgehoben worden von kirchlichen, politischen und sozialen Formen, die in fortschreitender Übernahme der klassischen Antike auch mit anderen theoretischen Mitteln gerechtfertigt werden konnten (so der mittelalterliche Stände-Pluralismus mit Hilfe des Aristoteles). Im Grunde wirkte daher der ursprüngliche Liberalismus weiter fort und gab zumeist den Antrieb her für alle mittelalterlichen Häresien und kirchlichpolitischen Sektenbildungen. So muß auch der folgenschwerste Ansturm gegen die herrschende kirchliche Auffassung, nämlich die franziskanische und nominalistische Revolution des 12. und 13. Jahrhunderts als Auswirkung der latenten Fortdauer des Liberalismus gewertet werden. Hier aber vollzog sich die entscheidende Umwertung des „Allgemeinen“, des „Abstrakten“ und „Jenseitigen“, zugunsten des Einzelnen, des Konkreten und Diesseitigen, eine Wendung, die alle bestimmenden Tendenzen der Neuzeit ermöglicht und angebahnt hat. Sie machte die transzendentale Ausweitung des alten naturrechtlichen Prinzips in gegebenen Grenzen rückgängig und veranlaßte die spätere, bewußte Rückkehr zu vorchristlichen Traditionen. Alle einschlägigen Neuerungen aber gehen seit Wilhelm von Occam, dem größten Nominalisten und Vorgänger eines profanen Liberalismus, vom Nominalismus aus. (Noch Locke wurde an Occam geschult, und Leibniz begann seine akademische Laufbahn mit einem nominalistischen Bekenntnis.)

Parallel mit dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung verlief die politisch-soziale Umschichtung der mittelalterlichen

Ordnungen und Lebensverhältnisse: das Reich verfiel, wurde als universales Prinzip aufgelöst durch die nationalstaatlichen Tendenzen der europäischen Völker und die territorialen Tendenzen der deutschen Landschaften. Die materiellen Grundlagen der Gesellschaft wurden im Zeitalter der Kreuzzüge umgestaltet: neben die Urproduktion traten Güterverarbeitung und Güterumsatz. Es entstand die neue soziale Schicht des Bürgertums, das in seinen Stadtverfassungen bereits deutliche Vorformen des politischen Liberalismus ausprägte und die Voraussetzungen schuf für Frühkapitalismus und Wirtschaftsliberalismus. Die Stärkung des nationalen und territorialen Selbstbewußtseins gegen den universalen Herrschaftsanspruch von Reich und Kirche begünstigte die Verweltlichung der Kultur und förderte weiterhin die geistesgeschichtliche Liquidation des Mittelalters. Renaissance und Reformation bezeichnen den Aufgang der neuen Epoche. Die beiden Richtungen, in denen sich der spätmittelalterliche Umbruch auswirkte: der Liberalismus als Individualismus des Einzelnen und der Absolutismus als Individualismus des politischen (d. h. territorialen) Herrschers finden sich theoretisch noch vereint bei Nicolo Machiavelli (1469—1527), der auf Grund praktisch politischer Erfahrungen das Vorbild des absoluten Landesfürsten entwirft. Er verfährt dabei im Sinne seiner konkreten Situation, die durch den spätmittelalterlichen Partikularismus der italienischen Stadtstaaten und den extremen Individualismus der italienischen Renaissance (durch die Lehre vom übermenschlichen „Uomo universale") bestimmt war. Die eigentliche Leistung Machiavellis besteht in der radikalen Verweltlichung des politischen Denkens, in der erstmaligen, unbekümmerten und illusionslosen Ausbildung realpolitischer Grundsätze, die eine endgültige Überwindung des mittelalterlichen Moralsystems darstellen. Es wird indessen zumeist übersehen, daß er in seinem Handbuch für den Fürsten (Il principe) weitgehend den aktuellen Erfordernissen Rechnung trug, während er sich andernorts (Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio) zu allen Idealen des bürgerlichen Liberalismus bekennt. Für seine realpolitische Gesinnung be-

deutete das keinen Widerspruch. So gehört er nicht nur als der erste nachchristliche Staatsdenker und Individualist, sondern auch in engerem Sinne zu den Theoretikern des politischen Liberalismus. — Gleichzeitig forderte Thomas Morus (1478—1535), abseits von aller politischen Erfahrung, in seiner „Utopia“ (mit der die Geschichte des Begriffs der Utopie beginnt, nicht diese selbst, die schon bei Morus' Vorbild Platon gegeben war) einen Gleichheits-Sozialismus und die unbedingte Toleranz in Religionsfragen. (Ausgenommen wurden davon die absoluten Dogmen der göttlichen Vorsehung und Unsterblichkeit.)

Auch im Protestantismus, obwohl er zu Anfang aus taktischen Gründen für jede Art von Obrigkeit eintrat, schlug die nominalistische Tradition durch — wie denn die liberale Grundforderung nach Gedanken- und Gewissensfreiheit in Luther einen der mächtigsten Anwälte gefunden hatte. — Es ist bemerkenswert, daß im gleichen Sinne, wenn auch aus anderen Gründen, die ersten Jesuiten der Gegenreformation (Suarez, Mariana und vor allem Bellarmin) für die politische Freiheit und sogar für das Recht einer liberalistischen Revolution optiert haben.

Um Toleranz und Gewissensfreiheit bewegt sich weiter das Denken Jean Bodins (1530—1596), der in anderer Weise als Machiavelli zum ersten Systematiker des neuzeitlichen Staatsdenkens wird. In seinem aufsehenerregenden, obwohl nur heimlich verbreiteten Sieben-Gespräch (Colloquium heptaplomeres, hrsg. Schwerin 1857) führt er sieben Konfessionen auf eine natürliche Urreligion zurück. Indem er die Gedanken des späteren Deismus und der Aufklärung (Lessing!) vorwegnimmt, begründet er auf neuartige Weise die politische Forderung der Toleranz. Demgemäß sieht er das Staatsideal in einer konstitutionellen Monarchie mit sorgsam begrenzter Befugnis und Verantwortung.

In Deutschland war es Johann Althusius (1557—1638), der die Grundgedanken des Liberalismus im Sinne der Neuzeit und von staatstheoretischer Seite her aufgriff. Als Feind jeder Monarchie forderte er eine Republik der allgemeinen Verbrüderung, der Volkssouveränität und des Volksentscheids.

Das Verhältnis des Volkes zu seiner politischen Führung wird wie später bei Rousseau auf vertraglichem Wege geregelt.

Der Holländer Hugo Grotius (1583—1645) vollzog dann erstmalig den bewußten Rückgriff auf das vorchristliche Naturrecht und begründete mit seiner Hilfe das moderne liberale Völkerrecht (De jure belli et pacis, 1625). Eindeutig wird hier das angestammte Recht der Person auf ein Gebot der natürlichen Vernunft, das auch durch Gott nicht geändert werden kann, zurückgeführt und damit der christlichen Überformung entkleidet. In Analogie dazu wird ein Naturrecht der Völker begründet, das ebenfalls in naturgegebenen Notwendigkeiten entspringt und die Völker wie Personen in einer liberalen Gemeinschaft voneinander abgrenzt. Grotius unterscheidet geradezu das individualistisch-völkerrechtliche Naturrecht als ein menschliches Recht (jus humanum) gegen die mit göttlichem Anspruch auftretenden Lehren der Bibel und der Kirchen. So entsteht eine klare Trennung zwischen dem Bereiche des Natürlichen, Geschichtlichen, rein Menschlichen und dem des Jenseitigen, das fortan immer mehr an Einfluß auf die faktische Lebensgestaltung verliert. Auch die Gedanken des Staatsvertrags, der Toleranz und der Humanität treten bei Grotius bereits in ihrer vollendeten ideologischen Gestalt auf.

Um diese Zeit vollzieht sich in England die Verbindung der neuzeitlichen liberalistischen Geistesrichtung mit dem religiösen System des Deismus. Der theologische Begründer des Deismus, Herbert von Cherbury (1581—1648), der als Politiker zur parlamentarischen Opposition der englischen Regierung gehörte, begründete zugleich die intern englische Idee des politischen Liberalismus, der hier bereits in konkreten Formen des politischen Lebens seit der „Magna charta libertatum“ (1215) vorbereitet war. Sein Ausgangspunkt liegt in der Annahme eingeborener Ideen, die allen Menschen übereinstimmend gemeinsam sind. Neben den theologischen Konsequenzen folgert er daraus, daß auch die Grundrechte der liberalen Persönlichkeit als eingeborene Ideen unabhängig von überirdischen Einwirkungen, jedoch auch unabhängig von konkret geschichtlichen Verschiedenheiten und somit allgemeingültig seien.

Die utopische Richtung des Morus setzt Francis Bacon von Verulam (1531—1626) fort: gemäß seiner empiristisch begründeten Universalwissenschaft, die das Machtorgan des neuen Menschen werden soll (Novum Organum scientiarum, 1612) entwirft er das Bild einer Republik, in deren Zentrum eine Art Kirche der freisinnigen Wissenschaft steht (Nova Atlantis, unvollendet o. J., dt. 1890). Man hat diesen fragmentarischen Entwurf nicht ohne Grund auf die kommende Freimaurerei bezogen, wie denn Bacon auch als Haupt einer geheimen Gesellschaft galt (vgl. H. Pott, Francis Bacon and his secret society, London 1892).

Der wichtigste Staatsdenker dieser Zeit wird indessen Thomas Hobbes (1588—1679), in seiner realpolitisch illusionslosen Haltung an Machiavelli erinnernd und wie dieser ein Theoretiker des Absolutismus. Das Wesensmerkmal seiner Auffassung liegt in der konsequenten Übertragung des mechanistischen Prinzips (das die nachmittelalterliche Naturwissenschaft zusammen mit dem frühen Rationalismus des Descartes entwickelt hatte) auf die Gegenstände der Politik. Der Staat wird eine dämonische Maschinerie von unwiderstehlicher Gewalt (The Leviathan, London 1651). Gleichwohl gehört Hobbes — wie Machiavelli — mit zur Tradition des Liberalismus: einmal wird durch ihn die Theorie des Staatsvertrages zum endgültigen Bestand aller freiheitlichen Staatslehren, und zwar vertritt er diese in einer Form, die der negativen Entwicklung des Liberalismus besonders günstig war: es ist ein Vertrag zwischen völlig atomisierten Einzelnen, die im Kriege aller gegen alle stehen, und bezweckt lediglich die äußere Sicherheit. (Auf diesem Boden erwachsen später die ausgeprägten liberalistischen Theorien des französischen 18. Jahrhunderts, welche der Revolution das Rüstzeug lieferten.) Außerdem aber vollzog Hobbes für den politischen Bereich die Abtrennung einer verschwiegenen Privatmeinung gegen eine offizielle Gesinnung. Der hier begründete liberale Vorbehalt sollte seitdem nicht mehr aus der Geschichte der Staatstheorie verschwinden (vgl. Carl Schmitt, Der Leviathan, Hamburg 1938).

Hier auch setzte anschließend der spanische Jude Baruch

de Spinoza (1632—1677) ein mit seinem „theologisch-politischen Traktat" (1670), einem Grundwerk des Liberalismus überhaupt. Spinoza machte, indem er das bei Hobbes gegebene Verhältnis umkehrte, den liberalen Vorbehalt zum eigentlichen Träger und Maßstab des Gemeinschaftslebens und lieferte eine ebenso leidenschaftliche wie ungehemmte Erklärung für die absolute Liberalität. Er konnte daher auch dem überformenden Absolutismus des Hobbes nicht beipflichten und gelangte in seiner letzten Schrift, dem „politischen Traktat" (der in konkreter Absicht auf die Lage der Niederlande, wo Spinoza nach seiner Verbannung aus Spanien lebte, geschrieben und deshalb maßvoller war) zu republikanischen Idealvorstellungen.

Als Nachfolger Hobbes' und Gegner des Liberalismus (namentlich der jesuitischen Staatslehre Bellarmins) verdient Robert Filmer erwähnt zu werden, mit seiner eigentümlichen Neubegründung des Gottesgnadentums der englischen Monarchie (Patriarcha or the natural power of kings, 1680): er leitete das Recht der Könige aus der Bibel her, und zwar als ein Patriarchal-Recht, ausgehend von Adam. — Diese Theorie wird zum Anlaß zweier wichtiger Kundgebungen des englischen Liberalismus: Algernon Sidney (gest. 1683), nennt Filmers Theorie unchristlich und tritt den Gegenbeweis dafür an, daß die Bibel vielmehr auf die Souveränität des Volkes hin auszulegen sei; John Locke (1632—1704), der bedeutsamste Denker Englands, wandte sich, obwohl anonym, mit zwei Abhandlungen über die bürgerliche Regierung gegen Filmer und rechtfertigte die große Revolution von 1682 (Two treatises of government, 1690). Wirksamer noch für die Entfaltung des Liberalismus wurden Lockes Briefe über die Toleranz (1683—1704), in denen er die uneingeschränkte Duldung aller Gesinnungen forderte und besonders für die Emanzipation der Juden eintrat. Im Staate sah er daher nur einen freien Interessenverband ohne höhere Befugnisse. Seine Beweisführungen verlaufen ganz im Sinne des späteren Konstitutionalismus.

Während bis etwa 1700 die Vorbereitung des Liberalismus als gemeineuropäische Bewegung vor sich ging, beginnen sich

jetzt die nationalen Unterschiede in den verschiedenen Theorien zu zeigen. Bisher hatte die Führung unbestritten bei England gelegen; im Verlaufe des 18. Jahrhunderts ging sie an Frankreich über.

Für den englischen Liberalismus wurde insbesondere der theologisch-philosophische Deismus für die weitere Ausformung der liberalen Gedankengänge wichtig: die Leitgedanken der unbedingten Toleranz, der Vernunft- und Naturreligion, der allgemein menschlichen Sittlichkeit als des höchsten Wertes, der Humanität als des Zieles der Geschichte gehören ebenso zum Deismus wie zum Liberalismus. — Besondere Erweiterungen dieses Grundbestandes zeigen sich bei Mandeville, der gegen den ästhetischen Moralismus (namentlich Shaftesburys) eine Rechtfertigung der Laster und der Trägheit unternahm: sein Bienenstaat, den er als Vorbild darstellte (The fable of the bees, 1704) bedeutet die politische Verteidigung des liberalen Individualismus und zeichnet sich durch seinen betonten Verzicht auf Moral und sittlichen Ernst aus. — Eine besondere Wendung im Deismus brachte Lord Bolingbroke (1678—1751), indem er den Deismus als die Religion einer führenden Auslese bestimmte, während er die dogmatische Religion als Herrschaftsmittel der Obrigkeit („instrumentum regni") für die Masse des Volkes beibehalten wollte. Auf diese Weise machte er den liberalen Vorbehalt tauglich zu einer systematischen Religionspolitik. — Eine andere Entwicklung, die in Frankreich ihren Ursprung nahm, führte bei Adam Smith zur ersten englischen Theorie des Wirtschaftsliberalismus (An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations, 1776). Smith entwickelte in der Überwindung der französischen „Physiokraten" (s. unten) ein auf gesetzmäßige Zusammenhänge gegründetes System der freiheitlichen Kapitalwirtschaft.

In Frankreich stehen sich um die Jahrhundertwende Monarchismus und Konstitutionalismus noch gegenüber: Bossuet leitete das Gottesgnadentum — wie Filmer in England — aus der Heiligen Schrift ab (Politique tirée de l'Ecriture Sainte, 1709), Fénelon dagegen, der Erzieher

des Enkels Ludwig XIV., gibt in seinen internen Erziehungsschriften und in seinem Verfassungsentwurf (Directions pour la conscience d'un droit, 1711) eine moralische Begründung des Konstitutionalismus.

Gleichzeitig entwickeln Vauban (Projet d'une dîme royale, 1707) und Boisquillebert (Détail de la Françe, 1697) die ersten Grundsätze einer physiokratischen Wirtschaftsauffassung: die Wirtschaft wird, gemäß den mechanistischen Tendenzen der Aufklärung, als ein mechanischer Kausalzusammenhang begriffen, und dessen Gesetze werden als Naturgesetze aufgefaßt, die es für den Wirtschaftstheoretiker zu ermitteln gilt. Hier schließen sich später die sogenannten Ökonomisten an: Quesnay, Gournay (der Urheber des Satzes: Laissez faire, laissez passer), de Nemours und Turgot (der Lehrer des Adam Smith). Das Ziel dieser Bewegung liegt in der völligen Entschränkung des Wirtschaftslebens (gegen Merkantilismus und ähnliche Wirtschaftssysteme), wobei die Bewertung der Wirtschaftsgrundlagen (Boden, Arbeit, Kapital) ständig schwankt.

In den allgemeinen Zusammenhang des Liberalismus gehören der Abbé de St. Pierre, als Autor der Idee des Völkerbundes, und der Marquis d'Argenson, der für die Beteiligung des Volkes an der Regierung eintritt und den Adel bekämpft.

In Deutschland ging die Ausbreitung des Liberalismus ebenfalls von der bewußten Übernahme der Naturrechtsideologien aus. Im Anschluß an Grotius und Hobbes, deren Lehren er miteinander in Einklang zu bringen versuchte, entwickelte Samuel Pufendorf ein System des Naturrechts: er trennte diesen Begriff völlig von jedem theologischen Einfluß, begründete ihn allein auf das natürliche Sittengesetz des aufklärerischen Moralsystems und suchte seine näheren Bestimmungen auf Grund empirischer Beobachtungen festzustellen. Zu dieser Idee des auf die Vernunft gegründeten Naturrechts gehören zwangsläufig diejenigen der Toleranz und des Staatsvertrages. — Pufendorf hatte eine große Wirkung, auch über die Grenzen des Reiches hinaus. Sein bekanntester Schüler wurde Christian Thomasius (1655 bis 1728): er erweiterte Pufendorfs System durch eine genaue

Bestimmung der naturrechtlichen Grundlagen, die er in den Prinzipien der Gerechtigkeit, des moralischen Anstandes und der Ehrbarkeit der individuellen Persönlichkeit erblickte. Darüber hinaus verhärtete er den Begriff des Naturrechts, indem er ihn nicht nur gegen seine theologischen Ursprünge, sondern ebenso gegen alle geschichtlichen Begebenheiten abgrenzte. — In der gleichen Richtung arbeiteten Heinrich von Cocceji und sein Sohn Samuel.

Für Italien ist darauf hinzuweisen, daß es seit der Renaissance nicht nur keinen selbständigen Liberalismus entwickelte, daß vielmehr hier an einer Gegenbewegung festgehalten wurde, die von Campanella (1568—1639) bis zu Giambattista Vico (1668—1697) eine geschlossene Tradition darstellt und später für die theoretische Begründung des antiliberalen Faschismus wichtig wurde. —

Durch Pufendorf und Thomasius wurde der Liberalismus, insbesondere die spinozistische Umkehr des liberalen Vorbehalts theoretisch zum Siege geführt. Auch Kant greift noch einmal zu seinen Gunsten ein, indem er die sittliche Autonomie des Einzelnen gegen die Fremdgesetzlichkeit aller Rechtsgebungen in einer scheinbar unwiderleglichen Sicherheit der Beweisführung sanktioniert. Der Kampf, den die deutsche Bewegung gegen die Auswirkungen dieser Art von Liberalismus führte (z. B. Hamann in „Golgatha und Scheblimini“ gegen die theologisch-politischen Forderungen des Juden Mendelssohn), wurde erst in der späteren Romantik erfolgreich.

Inzwischen nämlich war mit der französischen Revolution von 1789 der Liberalismus, der bis dahin wesentlich theoretisch geblieben war, praktisch verwirklicht. Die Vorbereitung dieses Ereignisses war durch die Führer der französischen Aufklärung, die damit zugleich die Theorie des Liberalismus vollendet hatten, vollzogen worden.

Voltaire (1694—1778), der von Jugend auf dem Liberalismus anhing und seine politischen Vorformen in England studiert hatte, war nicht nur der wirksamste Verkünder der aufklärerischen Grundgedanken, die zugleich liberalistische Forderungen bedeuteten, sondern auch konkreter Theore-

tiker des politischen Liberalismus. Seine Propaganda gipfelte in dem ständig wiederholten Ruf nach Freiheit und Gleichheit. Sein Zusammenhang mit den naturrechtlichen Lehren zeigt sich darin, daß er die Freiheit als eine Abhängigkeit vom Gesetz bestimmte, wobei er als Gesetz das alte vernunftgemäße Naturrecht auffaßte. Montesquieu (1689—1755) schuf mit seinem „Geist der Gesetze“ (L'esprit des lois, 1748) das Grundbuch der liberalen Demokratie, das sowohl in Amerika als auch in Frankreich zur praktischen Anwendung kam. Er zerlegte die Allgewalt der Regierungsbefugnisse in die Bestandteile der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen Gewalt und verknüpfte sie derart miteinander, daß sie sich zugleich gegenseitig hemmen und fördern (im Geiste des aufklärerischen Mechanismus machte er das Uhrwerk zum Vorbild seines Staatsgebildes).

Dieses Prinzip der Gewaltenteilung gehört seitdem zum Wesen jeder liberalen Staatsverfassung.

Rousseau (1712—1778) gab eine zusammenfassende Theorie des Staatsvertrages, die alle hier einschlägigen Elemente der Tradition in sich vereinigte (Le contrat social, 1762). Auf Grund des Urvertrages zwischen den Regierenden und Regierten verlieh Rousseau dem Volke theoretisch das Recht, sich selbst seine Verfassung und seine Gesetze zu geben. Auch die Volksvertretung (Repräsentativ-Verfassung) soll durch die gleichberechtigte Masse der Regierten einer ständigen Aufsicht unterworfen werden.

Eine Erfüllung der ältesten liberalistischen Forderungen, die in allen Theorien des Liberalismus wiedergekehrt war, bedeutete endlich die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte, die allen geschichtlichen Herrschaftsordnungen und traditionellen Rechten für Frankreich ein Ende machen sollte (27. 8. 1789).

Der Verlauf der liberalistischen Revolution führte notwendig zu einer ideologischen und politischen Gegenbewegung, durch die die Frühzeit des 19. Jahrhunderts bestimmt ist: die Fortdauer und praktische Vollendung des Liberalismus wurde überformt durch die europäische Bewegung der Restauration. Gegen die Entwicklung des sogenannten Rechts-

staates auf Grund des Liberalismus und der naturrechtlichen Legalität stand das Prinzip einer Wiederherstellung der Tradition, einer Bewahrung des Bestehenden, einer durch die romantische Geschichtsauffassung begründeten „Legitimität" der überlieferten Herrschaftsorgane (Legitimismus). Gegen den Wirtschaftsliberalismus erhoben sich neue Gesellschaftslehren, die auf einen metaphysischen Nationalismus (Fichtes „Geschlossener Handelsstaat") oder auf vorliberalistische Herrschaftsformen (etwa Novalis, „Die Christenheit oder Europa") zurückgingen und gegen Smith oder physiokratische und ökonomische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre gerichtet waren. Auch im späteren 19. Jahrhundert wurde, obwohl mit neuen Antrieben, die antiliberale Gegenbewegung weitergetragen. Es ist keine Frage, daß sie von der deutschen Bewegung um 1800 angeregt und geleitet wurde: Herder und die Romantik, der deutsche Idealismus und die historische Schule verwandelten die Idee des allgemeinen Naturrechts, des demokratischen Fortschritts und der mechanischen Staatskonstruktion im Sinne der durchgreifenden Besonderung der „Entwicklung" und des Organismus. Die irrationalen Größen des organischen Volkskörpers, der konkreten Geschichte und der Totalität des „Lebens" sprengen das ganze System des europäischen Liberalismus, in welchem auch Deutschland bisher befangen gewesen war. Durch die politischen Wandlungen wurde indessen die volle Auswirkung des deutschen Antiliberalismus verhindert: im Gefolge der unvermittelt gesteigerten und alsbald ungehemmt verbreiteten Industrialisierung, getragen vom Geiste des Wirtschaftsliberalismus, brach eine neue Verwestlichung in Deutschland ein. Sie führte den Sieg des Konstitutionalismus und die Stärkung des Sozialismus herbei; sie bewirkte die Zwiespältigkeit im Charakter des Zweiten Reiches: die Mischung der alten romantisch-deutschen Gedankenwelt mit dem flachen Realismus der Prosperity und der liberalen wirtschaftlichen Großmannssucht; sie führte nach dem Weltkrieg zum Zwischenreich einer liberalen deutschen Demokratie nach westlichem Vorbild. Erst der Nationalsozialismus hat — aus anderen Ursprüngen und auf anderer Grundlage — die weltanschau-

liche Front des Deutschtums gegen jeglichen Liberalismus in einer beispiellosen Tiefe und Schärfe endgültig befestigt.

Auf ähnliche Weise gelangte Italien, wo der Liberalismus niemals regulär geherrscht hat, zu der gleichen Frontbildung: im Rückgriff auf die eigenständige Tradition des italienischen Antiliberalismus (Vico), unter dem Einfluß deutscher Antiliberalisten (namentlich Hegels und Nietzsches) und des singulären französischen Sozial-Theoretikers Sorel wurde auch das faschistische Ideengefüge eindeutig gegen den Liberalismus abgegrenzt.

Eine dritte Form des heutigen Antiliberalismus bedeutet endlich der Bolschewismus: hervorgegangen über den Marxismus aus dem Liberalismus und im Grund nur dessen letzte Konsequenz, stellt der Sowjetstaat eine despotische, antiliberale Diktatur in den Dienst eines liberalistischen Endziels; denn die Weltrevolution bedeutet — als Ideal — die radikale Verwirklichung dessen, was der westliche Liberalismus auf dem Wege des stetigen Fortschritts von jeher zu erstreben vorgab. Insofern ist der Bolschewismus eine unechte Form des Antiliberalismus; folgerichtig erscheint er demnach den heutigen Hütern des Liberalismus als das geringere Übel, als der kleinere Feind — gegenüber den „autoritären" Staaten, die den Liberalismus wahrhaft überwunden haben. —

Im zusammenfassenden Rückblick ist ein System des Liberalismus zu rekonstruieren und auf die weltanschauliche Grundverfassung der Freimaurerei zu beziehen.

Der geistesgeschichtliche Ursprung des Liberalismus wurde im spätantiken Prinzip des Naturrechts gefunden, auf das alle späteren Vertreter des Liberalismus bewußt oder unbewußt zurückgreifen. — Das Naturrecht begründet erstens den politischen Individualismus insofern, als es dem Einzelnen ein angestammtes Grundrecht zuspricht, dieses von einem „positiven" Recht der jeweiligen politischen Verfassung trennt und seine Verteidigung sanktioniert. Nach der christlichen Überformung des spätantiken naturrechtlichen Individualismus (durch den transzendentalen Personalismus und die autoritäre Theokratie) brach dieser im Zerfall der mittel-

alterlichen Ordnung erneut durch und bewirkte die neuzeitliche Autonomie des Einzelnen im Ganzen. Er ermöglichte weiterhin — auch gegen die autoritären dynastischen Herrschaftsformen — den liberalen Vorbehalt des Einzelnen gegen jede Art der überindividuellen Ordnung. Die gleichläufigen und aus gleichem Ursprung entwickelten Ideen der Toleranz und Humanität führten eine Umkehrung im Verhältnis des Einzelnen zum Staat herbei: die Liberalität des Vorbehalts wird an sich selbst zum Sinn der politischen Ordnung, der Staat zum Diener und Beschützer der freiheitlich entwickelten Individualität: er gilt als ein Vertrag der atomisierten Einzelnen untereinander zu ihrer gegenseitigen Sicherung. — Diese weltanschauliche Gedankenreihe gehört zum Wesensbestand der freimaurerischen Ideologie, das Freimaurertum aller Länder und Zeiten zu ihren eifrigsten Trägern.

Das Naturrecht begründet zweitens die eigentümliche Gesetzesauffassung, die sich nach der christlich-theokratischen Epoche ungehemmt auswirkt: im Zusammenhang mit der aufklärerisch-mechanistischen Auffassung der Naturgesetze wird das individuelle Naturrecht auf ein ursprüngliches, durchaus vernunftgemäßes Naturgesetz gegründet, das rational erfaßbar ist und somit seine Durchführung logisch erzwingt. Hier entspringt die Auffassung der Freiheit (liberté) als eines absoluten Gehorsams gegen das Naturgesetz, das also den Liberalen zur Auflehnung gegen andere (d. h. positive) Gesetze zwingen kann. — Im Rückgang auf das fundamentale Naturgesetz wird jede Gesetzmäßigkeit rational hergestellt: in der charakteristischen Form der „Legalität", der rationalen, natur- und vernunftgemäßen, mechanisch-systematischen Gesetzlichkeit. Sie ist die Schwundstufe des eigentlichen und ursprünglichen Rechts. — An diesen, in engerem Sinne politischen und rechtlichen Theorien ist die Freimaurerei ideologisch nur mittelbar beteiligt, als weltanschauliche Vorbereitung und Stütze. Sie hat indessen auch hier das natur- und vernunftgemäße Gesetz (zumal als Sittengesetz) mit dem politischen Liberalismus ideologisch gemeinsam.

Da der naturrechtliche Individualismus zwangsläufig in einen menschheitlichen Universalismus umschlägt, begründet das Naturrecht drittens die liberalistische Auffassung einer unterschiedslosen, von geschichtlichen, rassischen und völkischen Gegebenheiten unabhängigen Menschheit und ihrer gleichförmigen, durch das Naturrecht bestimmten Anlagen. Das Naturrecht wird somit zur Grundlage jener allgemeinen Menschenrechte, die schon in der spätantiken Vorstellung und weiterhin bei allen Utopisten und idealistischen Theoretikern des Liberalismus, endlich aber in politischer Realität als Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit auftraten. — Hier wiederum hat die Freimaurerei den maßgeblichsten Einfluß ausgeübt, denn ihre Manifeste und Programme sind nicht nur dieses Geistes, sondern führen auch die gleichen Satzungen und Forderungen an — abgesehen von der tatkräftigen Werbung einzelner Freimaurer für die politische Verwirklichung dieses Endziels, das noch heute zum Programm einer Weltrevolution gehört.

Der hier umrissene Sinnzusammenhang liberaler Leitgedanken, der sich aus dem Prinzip des Naturrechts herleiten läßt, steht vor dem Hintergrund einer Auflösung aller überlieferten Bindungen, die vom Liberalismus betrieben wurde: die Auflösung nicht nur der überlieferten klerikalen und dynastischen Herrschaftsformen, sondern auch jeder gebundenen Wirtschaftsordnung. Der so entstehende Wirtschaftsliberalismus verursacht als liberale Sonderform den Kapitalismus und damit auch dessen dialektischen Umschlag in den Sozialismus. — Hier ist die Freimaurerei in ihrer Vernachlässigung der materiellen Bereiche zwar ideologisch, aber keineswegs politisch unbeteiligt, wie die konkret-politischen Umstände zeigen.

Eine charakteristische Besonderheit des Liberalismus gilt es im ganzen zu berücksichtigen, nämlich seine weitgehende Neutralität gegen die äußere Staatsform: die Theoretiker des Liberalismus waren abwechselnd Monarchisten, Staatsabsolutisten, Konstitutionalisten, Demokraten, Republikaner, Sozialisten. Erst die geschichtlichen Konsequen-

zen führten zu dem Ergebnis, daß die demokratische Republik als Höchstform des Liberalismus zu bezeichnen sei, etwa in der Form der USA. (wo es mehrfach in diesem Sinne ausgesprochen wurde, z. B. von James Bryce). Gleichwohl hat England, als geistiges Ursprungsland des Liberalismus, diesen bis auf den Tag in seiner konservativen Staatsform bewahrt. Diese Neutralität beweist den primär ideologischen Charakter des Liberalismus, der sich seine politischen Ausdrucksformen sucht, wie und wo er sie findet, und sich in ihnen durchsetzt, wenn sie der Entfaltung seines Wesens Raum geben. Im einzelnen läßt sich zeigen, daß in der Tat alle früheren Regierungsformen praktisch den Liberalismus in sich enthalten konnten. Erst die Verwirklichung totaler Staaten ermöglichte die ausschließende Unerbittlichkeit gegen den Liberalismus insgesamt und gegen jedes seiner einzelnen Elemente.

Die gleiche Neutralität gegen die äußere Staatsform zeigt auch in geradezu vorbildlicher Weise die Freimaurerei, die als zwischenvölkischer Komplex gleichzeitig unter den verschiedenartigsten Umständen mit den verschiedenartigsten politischen Systemen im Einklang stand, ohne ihre Wesenheit nachhaltig zu modifizieren. Das aber machte sie hervorragend geeignet zum zwischenvölkischen Ferment des Liberalismus, und als solches steht sie zusammen mit dem internationalen Judentum in der Einheitsfront des liberalen, europäisch-amerikanischen Westens gegen die autoritären Staaten.

2. UEBER DAS WESEN DER AUFKLÄRUNG

Aufklärung bezeichnet jenen Abschnitt der europäischen Geistesgeschichte, welcher die „moderne Welt" in ihren Grundzügen gestiftet und entwickelt hat. Man pflegt die Aufklärung der Zeit nach etwa mit dem 18. Jahrhundert zur Deckung zu bringen, genauer gesehen liegen ihre Ursprünge bedeutend weiter zurück, und ihre Wirkungen reichen bis in die Gegenwart, aber ihren Höhepunkt erreicht sie allerdings um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Damit wird sie zum geschichtlichen Ursprungsraum der freimaurerischen Ideologie im ganzen. Das Wesen der Aufklärung läßt sich formelhaft bestimmen: als die gültige Überwindung der mittelalterlichen Seinsordnung zugunsten einer freiheitlichen Individual- und Verstandkultur, die ihrerseits alle Formen der technischen Zivilisation der Gegenwart ermöglicht hat.

Obwohl sich der Begriff der Aufklärung auf ein spezifisch geistesgeschichtliches Phänomen bezieht, erscheint ihre epochale Wirklichkeit als ein vielfältiges und komplexes Geschehen, das alle Lebensbereiche des geschichtstragenden Abendlandes ergriff. Ihre Voraussetzungen sind daher totaler Natur und können mittels geistesgeschichtlicher Hilfsbegriffe kaum ausreichend beurteilt werden: sie gehen letztlich auf rassisch-substantielle Umschichtungen zurück, die alle volkhaften Lebensformen von Grund auf verwandelten und damit erst die Wandlungen des übergreifenden Bewußtseins, die „geistigen Bewegungen" der neuen Zeit veranlaßten. Dann freilich stellt die Entwicklung der epochalen Leitgedanken einen Spiegel dar für alle vitalen und kulturellen Veränderungen, die das Gesicht der Zeit von sich aus zu prägen scheinen.

Die substantiellen Umschichtungen, die eine Epoche der europäischen Aufklärung und damit die moderne Welt grund-

legend ermöglicht haben, lassen sich erstmals im 13. Jahrhundert an ihren geschichtlichen Wirkungen erkennen; seitdem vollzog sich langwierig, aber unaufhaltsam, die Liquidation aller, im Mittelalter festgefügten Lebensverhältnisse. Der Grundcharakter der nachmittelalterlichen Zeit ist bestimmt durch die Bewußtwerdung des einzelnen Menschen („Individualismus") und seine Loslösung von früheren Bindungen („Liberalismus"), durch Verstandesherrschaft („Rationalismus") an Stelle der früheren Verbindlichkeiten des Glaubens. Die ganzheitlichen Zusammenhänge, in denen sich dieser Grundcharakter auszuprägen beginnt, werden als „Renaissance" im romanischen Süden und „Reformation" im germanischen Norden ausdrücklich faßbar. Sie stehen ihrerseits wieder vor den tieferen Hintergründen sozialer und raumpolitischer Wandlung. Ihre Leitgedanken, deren ununterbrochene Fortwirkung die Prinzipien der Aufklärung hervorbringen, entwickeln sich konsequent aus der inneren Situation des späten Mittelalters:

Dogmatische Streitigkeiten innerhalb der christlich-katholischen Theologie bewirken eine zunächst innere Revolution des christlichen Weltbildes, welche die Entwertung der jenseitigen, bisher als „einzig wahr" geltenden Welt zugunsten der diesseitigen konkreten Wirklichkeit herbeiführt. In kirchengeschichtlicher Hinsicht ist diese Revolution dem Einbruch des Franziskanertums (seit Franziskus von Assisi) in die, wesentlich von Benediktinern und Dominikanern getragene, geistige Tradition der Kirche zuzuschreiben. Der radikalste Neuerer wird der Franziskaner Wilhelm von Occam, der Vater des religiösen Individualismus und des Satzes von der doppelten Wahrheit (der die geglaubte Wahrheit von der rational erkannten Wahrheit trennt). Auf diesem Grunde ruht einerseits die von Luther radikalisierte, durch keine Erkenntnis anfechtbare *Autonomie des Glaubens*; andererseits die von Descartes durchgeführte, von jedem Glauben unabhängige *Autonomie der rationalen Erkenntnis*. Diesen Dualismus zu überwinden, machte sich die Aufklärung zur Aufgabe, und sie konnte die Lösung nur auf dem von Descartes gebahnten Wege finden, indem

sie die rationale Erkenntnis auch zum Maßstab des Glaubens machte: damit ist das mittelalterliche Verhältnis von Glauben und Erkennen (ausgedrückt in dem Satze „credo ut intelligam“ = ich glaube, um zu erkennen) genau in sein Gegenteil verkehrt, und der Aufklärung bleibt es im Jahrhundert ihres Glanzes ein zentrales Anliegen, alle früheren Glaubenswahrheiten als ursprüngliche Vernunftwahrheiten zu erweisen und auf die angeborenen Ideen des Menschen zu reduzieren, d. h. aus der Glaubensreligion die „Vernunft-“ oder „Natur-Religion“ zu erstellen.

Weitere Grundelemente der Entwicklung zur Aufklärung lagen in der Wiederbelebung der Antike durch den von der südlichen Renaissance angeregten europäischen Humanismus und die durch Reformation und Rationalismus befreite Naturwissenschaft: der Humanismus schuf das neuzeitliche Bild des Menschen, indem er das mittelalterliche Sündenbewußtsein durch einen irdischen Optimismus auflöste und in der unbeschränkten Ausformung der Einzelpersönlichkeit den Sinn des Lebens fand (wobei er eine zeitbedingte Anschauung von der Antike zum Leitbild erhob und in einen tiefen Zwiespalt zur Reformation geriet: vgl. Luther und Erasmus von Rotterdam); die freie Naturwissenschaft schuf das neuzeitliche physikalische Weltbild, indem sie die mittelalterliche geozentrische Kosmologie durch das kopernikanische Sonnensystem auflöste und die Stellung des Menschen im All grundstürzend wandelte, — indem sie weiterhin die kosmische Einheit atomisierte und damit die entsprechende Analogie zum Individualismus bereitstellte. Die Aufklärung hatte somit in der Verbindung solcher Errungenschaften die allgemeine Weltanschauung ihrer Zeit zu vollenden: ihrem Rationalismus gemäß fand sie im rationalen Gesetz das durchgreifende und allverbindende Prinzip.

Endlich mußte sich im Verfolg der weltanschaulichen Wandlung auch das Bild der politischen Lebensordnung, der Gemeinschaft und des Staates, wandeln. Die staatstheoretische Grundlage des Mittelalters war das christliche Naturrecht gewesen, das sich als Verbindung der spätantiken Idee vom

angestammten, religiös sanktionierten Recht der Person und der spezifisch-christlichen Forderung der Gottesherrschaft durch die Kirche in einer ständisch organisierten, theokratischen Hierarchie verwirklicht hatte. Der Zerfall dieser hierarchischen Wirklichkeit befreite die alte Idee des Naturrechts, das nunmehr zur Grundlage des neuzeitlichen, freireligiösen Staatsdenkens wurde, und zwar mit den entscheidenden, nichtchristlichen Erweiterungen durch die Gedanken der Humanität und des Fortschritts. An die Stelle der Gottesherrschaft trat als Ziel der fortschrittlichen Geschichte die irdische Sicherheit im Zeichen der allgemeinen humanitären Verbrüderung. In dem politischen Grundsatz Bacons v. Verulam: daß der Mensch dem Menschen heilig sei (homo homini deus), ist der zentrale Schritt zur Verweltlichung des Staates getan. Das theoretische Bild des Staates selbst gestaltete sich entsprechend den weltanschaulichen Voraussetzungen, jedoch nach Maßgabe der konkreten politischen Verhältnisse und aktuellen Forderungen. So vollzog Thomas Hobbes — dem Individualismus entsprechend, aber nach Maßgabe des geforderten Staatsabsolutismus — die folgenschwere Unterscheidung zwischen fides und confessio, d. h. zwischen einer freien Privatmeinung und einer diktierten offiziellen Gesinnung. Damit wurde einmal der politische Opportunismus (das hervorragende Kennzeichen eines individualistischen Gemeinschaftslebens) gerechtfertigt, sodann aber die Theorie des politischen Liberalismus angebahnt, die im Gefolge Hobbes' der Jude Spinoza begründete, indem er das bei Hobbes gegebene Verhältnis des Privaten zum Offiziellen umkehrte. Dabei zeigt sich ein weiterer Grundzug der Epoche: die Verbindung von religiösem Individualismus und politischem Liberalismus führt notwendig zur Forderung der allgemeinen Toleranz und gleichzeitig zu den ersten Anzeichen einer Emanzipation des Judentums.

Wichtig ist ebenfalls die Eigenschaft der theoretischen Wertneutralität und moralischen Indifferenz, die als ein bestimmendes Kennzeichen des nachmittelalterlichen Denkens besonders durch das Staatsdenken der Machiavelli und Hobbes eingeführt wurde. Sie ist die Voraussetzung für

ein weiteres Merkmal aller Lehren, welche der Aufklärung zugrunde liegen: für die totale Mechanisierung des Vorgestellten. Diese ist (wie der Rationalismus und in fließender Verbindung mit ihm) bereits durch Descartes begründet worden, durch die cartesische Bestimmung des Menschen als einer Maschine (wobei dieser Begriff, abweichend vom heutigen Sinn, allerdings nur einen automatischen Beziehungszusammenhang meinte und sich noch nicht radikal vom Begriff des Organs unterschied). Die Aufklärung entwickelt diese Bestimmung weiter im Sinne des geistigen Automaten (Spinoza, Leibniz, Wolff). Außerdem hatte Descartes den gottbezogenen, christlichen Wahrheitsbegriff entscheidend verlagert, indem er als Sinn der Erkenntnis die Selbstgewißheit des Urteilenden ansetzte, d. h. die rationale Sicherheit des Verstandes. Galilei hatte erstmalig am Modell der mathematisch-physikalischen Naturerkenntnis eine allgemeine mathematische Erkenntnistheorie entworfen: vor aller Erfahrung konstruiert der Verstand auf Grund der Erscheinungen deren mathematisches Gesetz, welches dann auf dem Wege des Experiments durch die Erfahrung gesichert wird. Darin erblickt Descartes das Erkenntnisideal schlechthin und erklärte als Ziel allen Denkens die universale Lehrbarkeit rational gesicherter Einsicht, — wobei er die Universalität nicht nur auf die Allheit der Erkenntnisgegenstände, sondern gerade auf die universelle Allgemeinverbindlichkeit der Erkenntnis bezog. Es bedeutet nur eine weitere Konsequenz, daß Comenius, einer der geistigen Vorläufer der Freimaurerei, aus solchen Ansätzen den Plan zu einer universellen Erziehung faßt und für dessen Durchführung ein Gesellschafts-Statut entwirft. — Diese Errungenschaft der rationalen Sicherheit, des mathematischen Ideals und seiner unbegrenzten Universalität gaben der gesamten neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung die Richtung auf Technik und Rationalität: sie begründeten die fortschrittliche Naturbeherrschung und das industrielle Wesen des modernen Menschen. Sie bestimmen weiterhin seinen Staat: nachdem nämlich die Gottesvorstellung der westlichen reformatorischen Theologie schon maschinelle

Züge ausgeprägt hatte (Calvin), machte der aufklärerische Deismus die Gott-Welt-Beziehung folgerichtig zur mechanischen Funktion. Gleichzeitig übertrug Hobbes das mechanische Menschenbild auf den Staat (als den „großen Menschen", als welchen ihn die Antike zuweilen aufgefaßt hatte) und machte ihn zu einer Maschine von dämonischer Allmacht („Leviathan"). Von hier aus gewinnt der neuzeitliche Staat den ihm eigentümlichen Charakter des Befehlsmechanismus, des Verwaltungsapparates, der Präzisionsarmatur, — d. h. er wird aus einer überirdisch verwurzelten Institution göttlichen Ursprungs zum technischen Sicherungsautomaten. — In Verbindung mit dem nicht mehr beschränkten Fortschritt der rationalen Wissenschaft hat somit die Mechanisierung aller Seinsvorstellungen den Grund gelegt zu jener totalen Industrialisierung des Lebens, die auch heute ihren Höhepunkt noch vor sich hat. Demnach lassen sich die weltanschaulichen Grundlagen und Voraussetzungen der Aufklärung zunächst in einem fast homogenen Komplex zusammenschließen: Autonomie des Einzelnen und seiner Vernunft (im religiösen Bereich), Herrschaft der rationalen Wissenschaft (im geistigen Bereich), Humanität und Wertneutralität (im moralischen Bereich), Toleranz und Liberalismus (im politischen Bereich), Fortschritt (als Sinn der Geschichte), totale Mechanisierung (als Charakter des Lebens). Das aber genügt noch nicht.

An der Entwicklung der modernen Welt fällt es auf, daß die entscheidenden Neuerungen im Westen Europas vor sich gehen. Die spätmittelalterliche Situation hatte noch eine charakteristische „abendländische" Gesamtbeteiligung des germanisch-romanischen Völkerkreises gezeigt, während die eigentliche Blütezeit des Mittelalters durch die Vorherrschaft der germanisch-deutschen Kontinuität des Nordens gekennzeichnet war. Die eigentlichen Nationaltypen begannen sich überhaupt erst gegen Ende der okzidentalen Spätzeit herauszubilden: der spätgotische Komplex Frankreich-Burgund, das partikularistische Italien der Frührenaissance, das England der Tudors. In diesen Kreisen der neuzeitlichen Nationalitäten tritt das nachstaufische Deutschland als ein poli-

tisch gestaltloses Volkstum, das im Verfall des Reiches mittelalterlicher Prägung und unter der kulturellen Herrschaft des frühen Bürgertums zu neuen Formen heranwuchs. Seinen Beitrag zur Überwindung des Mittelalters leistete es — parallel zur italienischen Renaissance — durch die Reformation Luthers, die bildende Kunst der Dürer-Zeit und die umwälzenden Erkenntnise der Naturwissenschaft (Kopernikus, Kepler, Paracelsus von Hohenheim). Dann aber ging die geistige Führung der Epoche eindeutig an die westeuropäischen Staaten über, so daß auch die ursprünglich deutschen Bewegungen später in westeuropäischer Erweiterung und Umgestaltung auf Deutschland zurückwirkten (wie etwa die westlichen Konsequenzen des durch Luther veranlaßten Calvinismus oder die französisch-englische Rationalisierung der von Deutschland her aufgebrochenen Naturwissenschaft). Diese Vorherrschaft des Westens wurde in den folgenden Jahrhunderten verstärkt und befestigt; sie wird erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschüttert durch Deutschlands Kampf gegen die Aufklärung, der mit dem zeitweiligen Siege der „Deutschen Bewegung" endete. Dieser Kampf (1750—1850) und die Fronten, die er erkennen läßt, machen es noch deutlicher, daß die voraufgegangene Epoche des Überganges und der Aufklärung von einem Geiste getragen wurde, welcher der germanischen Kontinuität, wie sie im deutschen Mittelalter offen oder überlagert fortlebte, nicht gemäß blieb. Es gehörte vielmehr zu den folgenschweren Ergebnissen jener Epoche und damit zum Wesen der Aufklärung: die Heraufkunft einer spezifisch westlichen Mentalität aus dem geistigen Zusammenschluß des keltisch-romanischen Frankreichs mit dem Angelsachsentum, in wechselseitiger Erkenntnis ausgebildet, übergreifend auf den gesamten Kontinent, absolut herrschend aber in den französisch-englischen Kolonien von Nordamerika, die in der verselbständigten Form der USA., ungehemmt von jeder vormodernen Tradition, sich zum eigentlichen Träger dieser Mentalität entwickelten und heute unbestritten den Standard der Weltzivilisation bestimmen. Seit dem Weltkrieg gegen Deutschland, der nicht zuletzt ein Krieg der Aufklärung

wider die Gegenkräfte gewesen ist, konsolidierte sich das Selbstbewußtsein der westlichen Zusammengehörigkeit fortschreitend, und das heutige, scheinbar gegen den Nationalsozialismus geprägte Schlagwort von den „großen Demokratien“ geht zurück auf die westliche Weltkriegs-Propaganda (vgl. Bryce, Modern Democracies).

Somit ist die elementare Wesenbestimmung der Aufklärung dahin zu ergänzen, daß alle ihre Tendenzen, zusammengefaßt und durch die weitere geschichtliche Entwicklung variiert, jene wesentliche Mentalität ausmachen, die sich in der Auseinandersetzung Deutschlands mit der Aufklärung endgültig vom deutschen Geist abgegrenzt hat. Das schließt nicht aus, daß sich in Deutschland innerhalb der gesamteuropäischen Aufklärung eine wesenhaft deutsche aufklärende Bewegung entfalten konnte.

Die geschichtliche Gesamtheit der Aufklärung ist indessen nicht völlig erfaßt ohne gewisse gegenläufige Tendenzen, die sich insonderheit gegen den aufklärerischen Rationalismus wandten. Damit sind weder die religiös-klerikalen noch die politisch-dynastischen Kräfte gemeint, die sich aus Selbsterhaltungsinteressen zum reaktionären Widerstand gedrängt sahen, sondern die weltanschaulichen Gegenrichtungen eines in verschiedenen Formen auftretenden „Irrationalismus“. Die gemeinsame Tradition dieser Erscheinung läßt sich im Grunde das ganze Mittelalter hindurch zurückverfolgen bis in eine ähnliche Grundsituation, die durch den Kampf gegen die Aufklärung der griechischen Antike bestimmt war: Pythagoras, Platon und insbesondere deren Nachfolger bedeuteten intern einen Kampf gegen die aufklärerische Bewegung der Sophisten. Alle ähnlich gearteten Geistesrichtungen der Folgezeit pflegten daher mehr oder weniger von dem Gedankengut der anti-rationalistischen Antike wiederaufzunehmen und sich als „Neupythagoreismus“ oder „Neuplatonismus“ zu bezeichnen. Von größter Bedeutung wurde namentlich der Neuplatoniker Plotin, da er unmittelbar über Augustinus, mittelbar über die Mystiker aller Observanzen auf die mittelalterliche Geisteshaltung einwirkte — auch hier aber in der charakteristischen Gegenstellung gegen einen

herrschenden oder drohenden Rationalismus (zu welchem von früh an die Scholastik neigte, infolge ihrer unplatonischen, an Aristoteles orientierten Systematik). Da nun der gegen das scholastische Mittelalter gerichtete Humanismus für die Aufnahme platonischer Gedanken von vornherein bereit war, wird es verständlich, wie es einem byzantinisch-griechischen Schwarmgeist namens Gemistos Plethon gelingen konnte, am Hofe des Cosimo von Medici in Florenz Fuß zu fassen und diesen zur Gründung einer „Platonischen Akademie“ zu veranlassen. Das Ideengemisch, das Plethon und seine wichtigsten Nachfolger (der Grieche Bessarion, die Italiener Marsiglio Ficino und Pico von Mirandola) unter dem Zeichen Platons verbreiteten, enthielt nur zum geringsten Teil platonische Elemente und stellte im wesentlichen einen plotinisch-hellenistisch-christlich-orientalischen Synkretismus dar. Nachdem noch Ficino dem Ganzen eine mystische Wendung gegeben hatte, vollzog Pico überdies und verhängnisvollerweise eine weitere Vermischung der plethonischen Ideologie mit der Kabbala. (Es blieb nicht aus, daß sich schon um 1500 Leo Hebräus, der erste Jude im neuzeitlichen Denken, von diesem Geiste angezogen fühlte.) Damit wurde vermöge des zwischenvölkischen Humanismus die Verbreitung einer unechten Mystik ermöglicht, die alle irrationalen Ideen der mediterranen Kultur seit Pythagoras in sich aufgenommen und mit den neuesten orientalisch-jüdischen Spekulationen unabsehbar vermengt hatte. — Unmittelbar von den florentinischen Platonikern beeinflußt, wurde in Deutschland der Humanist Johannes Reuchlin zum leidenschaftlichen Vertreter dieser Geistigkeit und namentlich der Kabbala, die er gegen die „Dunkelmänner“ verteidigte. Ihm zur Seite stand Agrippa von Nettesheim, und von hier aus läuft eine kaum mehr unterbrochene Tradition, welche sich mit der Überlieferung der echten deutschen Mystik (Eckhart, Tauler, Seuse, Merswin) vielfach vermischte, weiter über die Schwarmgeister der Reformationszeit (Münzer, Karlstadt, Sebastian Franck, Schwenkfeld) und des Barocks (Andreä, Weigel, Böhme und die Rosenkreuzer), gleichsam unterhalb des herrschenden Rationalismus (gefördert vor allem vom Pietismus), bis zum Auf-

bruch der deutschen Bewegung; noch Hamann, Fichte, Schelling und die Romantiker erfuhren von dieser Tradition manche Anregung.

Beim italienischen Renaissance-Platonismus pflegt die Freimaurerei vielfach einzusetzen, um sich als Organisation (von der mediceischen Akademie) oder in ihren irrationalistischen Wesenszügen (vom neuplatonisch-orientalischen Mystizismus) herzuleiten. Aber gerade eine Beziehung vom italienischen Mystizismus zur konkreten Ursprungslage der Freimaurerei in England ist nirgends bezeugt, obwohl angenommen werden muß, daß die platonische Akademie der Renaissance freimaurerähnliche Ritualien und Kultgebräuche kannte (vgl. G. F. Hartlaub, Giorgiones Geheimnis, München 1925, dessen Ergebnisse jedoch keineswegs gesichert erscheinen). Im Ganzen hat gleichwohl die merkwürdige mystische Invasion während der Renaissance die Aufnahme des freimaurerischen Mystizismus für den Kontinent ideologisch vorbereitet. Auch besteht die Wahrscheinlichkeit einer Beziehung zwischen Giordano Bruno, dem Träger der italienischen Tradition, der einige Jahre in England wirkte, und Shaftesbury (s. unten), dem für die Freimaurerideologie größte Bedeutung zukommt. Alsbald regte sich der Humanismus in allen Ländern, entfaltete erstmals eine Art von internationaler Wissenschaftskorrespondenz, und in allen Sprachen tauchen späterhin ideelle Fragmente des Mystizismus auf, obwohl sich nirgends eine so starke Vorliebe dafür feststellen läßt wie in Italien und Deutschland.

Somit ist der allgemeine Aufriß der aufklärerischen Leitgedanken, welche die geschichtliche Funktion des europäischen Westens bestimmen, zu begrenzen durch die irrationalistischen Gegentendenzen, welche zeitgeschichtlich wirksam waren und in der Freimaurerei eine Sonderbedeutung erhielten.

Der siegreiche Durchbruch der seit dem Verfall des Mittelalters vorbereiteten Aufklärung ist bedingt durch die politische Situation Europas: nicht zufällig übernimmt gerade England in diesem Augenblick die Führung, denn hier hatte nicht nur die religiöse Reformation, sondern (mit der glor-

reichen Revolution) auch der früheste politische Liberalismus sich durchgesetzt; nicht zufällig auch spielen die Niederlande zum einzigen Male in der Geistesgeschichte eine wichtige Rolle, denn durch die Person Wilhelms von Oranien waren sie mit dem Inselreich eng verbunden.

Als der eigentliche Beginner, mit dem die Epoche der Aufklärung einsetzt, gilt John Locke (1632—1704), der weltanschaulich von den früheren Deisten ausgeht und die Fortentwicklung des Deismus seinerseits beeinflußt. In ihm spiegelt sich die geschilderte Gesamtentwicklung: die Emanzipation des Gewissens und der Vernunft des Einzelnen, die Forderung der Toleranz führen konsequent zur Forderung der politischen Freiheit und des angeborenen Rechts der Persönlichkeit. In seinem Hauptwerk über den menschlichen Verstand (An essay concerning human understanding, London 1690) zieht er weitgehende Konsequenzen aus den Ansätzen des Descartes, indem er die erste kritische Erkenntnistheorie des Empirismus durchführt: alleinige Grundlage und einziger Maßstab aller Erkenntnis ist die Erfahrung. Damit steht Locke zwischen Hobbes und Hume als der entscheidende Theoretiker des Empirismus, der an sich die spezifische Leistung Englands für die Geschichte der Weltanschauung bedeutet. Es ist außerdem zu erwähnen, daß Locke in einem nicht veröffentlichten Entwurf (1688) den Plan einer überkonfessionellen Christengemeinde darlegt, die in ihren deistischen Grundanschauungen, humanitären Tendenzen und Organisationsformen deutlich an die spätere Freimaurerloge erinnert. Auch für die Pädagogik lieferte er mit seinen „Gedanken über die Erziehung" (Some thoughts of education, London 1693), neben Comenius und Rousseau, die wichtigsten Grundlagen der modernen Erziehungswissenschaft: sein Ziel ist die bestmögliche Ausformung der Persönlichkeit nach ihren mitgegebenen Anlagen.

Der wichtigste Denker für den Fortschritt der Mechanisierung wurde Lockes Freund Isaac Newton (1643—1727): er faßt die gesamte mechanisch-mathematische Naturwissenschaft seit Kopernikus zusammen, schuf mit der Gravitationstheorie das Fundament aller späteren mechanischen Physik, setzte

den englischen Empirismus in die Praxis um (indem er allen Hypothesen leidenschaftlich absagte), machte aus dem Kosmos einen mechanischen Automaten und bestätigte so die Gottestheorie der Deisten. Durch diese und später durch die besondere Propaganda Voltaires wurde Newton, obwohl er sein ganzes Denken auf die Gegenstände der Physik richtete, allein durch die Art seines Vorgehens und seiner Ergebnisse zu einem der stärksten weltanschaulichen Faktoren der Zeit. (Hauptwerk: Naturalis philosophiae principia mathematica, London 1696.) — Gleichzeitig begründete Robert Boyle (1627 bis 1691) die Chemie als eine selbständige Erfahrungswissenschaft und löste sie damit aus dem überlieferten mystisch-alchimistischen Komplex. — Das anwachsende Interesse, das man der neuen Naturwissenschaft entgegenbrachte, äußerte sich in dem steigenden Einfluß der königlichen Wissenschaftsgesellschaft (Royal Society), die mit allen gleichstrebenden Geistern in Italien, Holland und Deutschland rege Verbindungen unterhielt. In entgegengesetzter, nämlich ästhetischer und moralischer Hinsicht wurde die englische Aufklärung vertieft und bereichert durch den Grafen Shaftesbury (1671—1713): sein Grundgedanke, den er ein Leben lang immer wieder verkündete, bestand in der logischen Unterordnung des Guten unter das Schöne, in der Forderung, das Schöne zu erstreben, da dann das Gute von selbst erreicht werde. Er nahm damit gewisse Traditionen der Antike wieder auf und übte eine besondere Wirkung aus auf die Wortführer der deutschen klassischen Zeit. Diese erstmalige Verknüpfung einer freireligiösen Ethik mit dem Prinzip der Schönheit ging als ein unveräußerlicher Bestandteil in die freimaurerische Ideologie ein; namentlich das Erziehungsideal der Freimaurerei zeigt zu allen Zeiten einen kennzeichnenden ästhetischen Einschlag, der somit auf Shaftesbury zurückzuführen ist. Auch die vielberufene Verwandtschaft der Freimaurerideologie mit der deutschen Klassik, welche mehrfach die Idee der Erziehung durch das Schöne und zum Schönen abwandelte, geht auf die gemeinsame Beziehung zu Shaftesbury zurück (vgl. F. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig 1916). Außer dem ästhetisch

gefärbten Moralismus war es Shaftesburys Idee der Harmonie, die eine große Wirkung auf die Freimaurerei und ihr Jahrhundert ausübte: sie zielt einerseits auf die harmonisch allseitige Ausformung der Persönlichkeit ab, andererseits auf die Eingliederung der dergestalt geformten Persönlichkeit in eine harmonisch gefügte gesellige Ordnung. Darüber hinaus wird Harmonie (wie bei Leibniz) zum Seinscharakter des Universums, so daß zuletzt der Kosmos zum Raume jener harmonischen Fügungen wird, die beim Individuum beginnen. Shaftesbury nimmt hier nicht nur das Erziehungsideal der Freimaurerei vorweg, sondern gebraucht auch die verwandten, der architektonischen Sphäre entlehnten Wortbilder des Aufbaues und Baumeisters (Characteristics of men, manners, opinions and times, London 1711). Für England bildete sich im Gefolge Shaftesburys eine besondere moralphilosophische Schule, deren Zentrum in den schottischen Universitäten lag. Ihre Hauptvertreter (die im einzelnen wiederum gesondert auf die gesamteuropäische Entwicklung Einfluß nahmen) sind: Hutcheson (1694—1746), der die von Shaftesbury vollzogene Verknüpfung von Schönheit und Tugend geschichtlich und systematisch erörterte (An enquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1720). Seine entscheidende Neuerung lag dabei im Ansatz eines absoluten „moralischen Sinnes", welcher als Ursprung der Ideen von Schönheit und Tugend die eigentliche Substanz des Menschen ausmacht und damit der Religion sowohl wie dem Denken genetisch vorhergeht. Seine Nachfolge vertritt Ferguson (1723—1816), der seinerseits den von Hutcheson verkündeten „moral sense" systematisiert und für seine Zeit fast volkstümlich macht. Auch diese Erweiterungen der Ideen Shaftesburys wirkten in besonderem Maße auf die Entfaltung der Freimaurerideologie ein und befestigten insbesondere die spezifisch-freimaurerische Theorie einer allgemeinen menschlichen, vor- und außerreligiösen Sittlichkeit vermöge eines angeborenen moralischen Sinnes.

Neben dieser Richtung, die man den ästhetischen Moralismus nennen kann, bildeten sich im 18. Jahrhundert auf der

Grundlage des Deismus die ersten Anfänge des Materialismus heraus, d. h. derjenigen Weltanschauung, die den Gesamtbereich des Geistig-Seelischen auf sinnlich wahrnehmbare, stoffliche Zusammenhänge und Vorgänge reduziert. Der früheste Ursprung dieser Anschauung liegt schon bei John Toland, der in den Briefen an die Königin Sophie Charlotte von Preußen (Letters to Serena, 1704) bereits das Ganze des Seins stofflich gedeutet hatte. Diese Tendenz wurde aufgenommen in den naturwissenschaftlichen Einsichten, die David Hartley (1705—1757), an Locke geschult, als Ergebnisse seelenkundlicher Beobachtungen und Experimente veröffentlichte (Observations of man, 1749). Er leitete alles Denken und Empfinden aus stofflich vorgestellten Entsprechungsvorgängen zwischen Leib und Seele ab und begründete so eine zweite, spezifisch englische Denkleistung: die Assoziationspsychologie, die alle seelischen Regungen mit physisch leiblichen Vorgängen assoziiert, und zwar so, daß dem physischen Bereich der Primat zukommt. Die weltanschaulichen Konsequenzen zog daraus erst Hartleys Schüler Joseph Priestley (1733—1804), indem er eine radikale Stofflehre (Physiologie) des Denkens und Empfindens durchführte, die alle späteren materialistischen Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts vorwegnahm.

Während hier der Materialismus noch wesentlich naturwissenschaftlich ausgerichtet blieb, weitete ihn der größte Schüler Lockes und einer der wenigen großen Denker Englands überhaupt, David Hume (1711—1776), zum System aus: er vollzog jenen verhängnisvollen Umschwung, der an die Stelle der rationalen Wahrheit als des höchsten Wertes die praktische Verwertbarkeit setzte, und stiftete damit alle jene auf Effekt, Nutzung und materielle Beherrschung gerichteten Tendenzen des „Positivismus“, „Pragmatismus“ usw., welche als die charakteristischen Gesinnungen des Westens und besonders des europäisch-amerikanischen Angelsachsentums das Gesicht der folgenden Jahrhunderte prägen. Von Hume aus gesehen erscheint die englische Aufklärung als der Übergang zum ökonomisch-technischen Zeitalter: durch den deistischen Verzicht auf religiöse Fundamente und

durch den Willen zur rational erfaßbaren, praktisch verwendbaren Wahrheit begründete er die moderne westliche Religion der Technik und des wirtschaftlichen Nutzens. Hume bezeichnet somit den Gipfel und gewissermaßen auch das Ende der englischen Aufklärung, die — nach den vorbereitenden Ansätzen Bacons und Hobbes' — das Jahrhundert zwischen Locke und Hume beherrscht hatte. Ein Ausblick auf Humes Nachfolger zeigt (abgesehen von den Erschütterungen, die durch Kant und die deutsche Bewegung hervorgerufen wurden) noch die theoretische Begründung des Wirtschaftsliberalismus durch Adam Smith, der damit einem anderen Zusammenhang angehört.

Aber nicht nur im Bereich der hohen Theorie wurde die Aufklärung durchgeführt, sondern, gemäß ihrer volksbildnerischen Richtung, ebenso und noch nachhaltiger im Zwischenreich der populären Literatur: 1709 eröffneten die ersten „moralischen Wochenschriften" Englands die unabsehbare Reihe schöngeistiger und belehrender Zeitschriften, die alle Fragen des öffentlichen Interesses aufgriffen und einer einleuchtenden Behandlung unterwarfen. Von nicht geringerer Wirkung war Daniel Defoes Robinson (1719), der nach allen Regeln der Aufklärung das Individuum in seinen vermeintlichen Urzustand zurückversetzte und die vermeintliche Entstehung der gesamten Kultur aus diesem Urzustand entwickelte. Weder Rousseau, noch die deutsche Pädagogik, noch auch die freimaurerische Erziehungstheorie blieb von dieser Utopie unbeeinflußt. In vergleichbarer Weise machte Jonathan Swift die herrschenden Tendenzen zum Gegenstand dichterisch erzieherischer Schriften, wenn er etwa im Märchen von der Tonne die Theologie verspottet und dem vernünftigen Menschen die deistische Vernunftreligion geradezu vindiziert.

Die Rückkehr der Tories unter Georg III., die Hinwendung zu Shakespeare und der Volksdichtung, die Rückwirkungen der amerikanischen und französischen Revolution führten auch in diesem Bereich einen allgemeinen Gesinnungsumschwung herbei.

Bahnbrechend für die französische Aufklärung war — wie

für die gesamte nachmittelalterliche Neuorientierung — Descartes. Nächst ihm bereitete Pierre Bayle (1647—1706) durch sein sensationell wirkendes und schnell verbreitetes historisch-kritisches Wörterbuch (Dictionnaire historique et critique, 1687) die französische Entwicklung tatkräftig vor: ausgehend von den cartesischen Konsequenzen führte er eine radikale Scheidung von Glaube und Erkenntnis durch, ohne sich indessen auf eine neue metaphysische Konstruktion, etwa nach Art des Deismus, einzulassen. (Gegen ihn richtete sich Leibniz' Verteidigung Gottes, die Theodizee; aber die Wirkung in Deutschland, insbesondere auf Friedrich den Großen und Gottsched, wurde kaum beeinträchtigt.) — Zu gleicher Zeit (seit 1786) begann die ähnlich geartete, achtzigbändige Universalbibliothek Leclercs, die erstmals einen Text Lockes in französischer Übertragung zugänglich machte und damit die englische Einflußnahme eröffnete. Erst nach dem Tode Ludwigs XIV. konnte sich jedoch der englische Geist einigermaßen ungehemmt entfalten: Locke, Collins, Swift werden übertragen, und eine emsige persönliche oder schriftliche Korrespondenz setzt ein, die alsbald alle nationalen Unterschiede der Geister verwischt und die westliche Mentalität in gemeinsamer Tendenz zusammenfaßt.

Im Zuge dieses Verkehrs zwischen Frankreich und England wurde 1725 die erste Freimaurerloge in Paris begründet. Eine ähnliche Geheimorganisation etablierte sich unter dem Namen „Club de l'Entresol" um den Marquis d'Argenson (1694—1757), einen Deisten und Vorbereiter der Republik. — Der englischen Naturwissenschaft (in der Fassung Newtons) wurde durch Fontenelle (1657—1757) und Maupertuis (1698—1759) zum Siege verholfen. 1713—1717 (genau um die Zeit der Gründung der Großloge von London) entwickelte der Abbé de St. Pierre, geschult an englischen Ideologien, die utopische Idee eines Völkerbundes (Projet de Henri le Grand), die dann über Rousseau zu Kant (s. unten) und Karl Friedrich Krause gelangte, der trotz späterer Abwendung vom Logenbetrieb seiner Zeit von den deutschen Freimaurern immer als freimaurerischer Philosoph in Anspruch genommen wurde. Ihren Gipfel erreicht die

französische Aufklärung unter der Regierung Ludwigs XV.: es war die Vorbereitungszeit der französischen Revolution, in der auch die englischen Leistungen durch den französischen Geist noch weit überboten wurden. Die Namen: Voltaire, Diderot und Rousseau bezeichnen somit die eigentliche Höhe der europäischen Aufklärung überhaupt, — sie bezeichnen aber zugleich die drei verschiedenen Wege, auf denen das gemeinsame Ziel angestrebt wurde: die Wege des gemäßigten, auf breiteste Wirkung berechneten Rationalismus (Voltaire), des radikalen und revolutionären Materialismus (Diderot) und des gefühlsmäßigen, oft auch reaktiven Irrationalismus (Rousseau).

Ohne Zweifel stellte dabei François Marie Voltaire (eigentlich Arouet, 1694—1778) die bekannteste und im öffentlichen Bewußtsein führende Persönlichkeit dar. Als Generalagent der gesamten Aufklärung strebte er weniger nach eigener Denkarbeit als nach größtmöglicher Verbreitung und Vermittlung des vorfindlichen aufklärerischen Gedankengutes. Seine Grundhaltung ist die der Mäßigung, der — von ihm für antik gehaltenen — mediocritas. Trotz seines leidenschaftlichen Kampfes gegen die Kirche, der sein geschichtliches Charakterbild bis heute beherrscht hat, verfiel er niemals in den Atheismus, der damals zeitweilig zum guten Ton der intellektuellen Gesellschaft gehörte. Der Satz: „Wir verdammen den Atheismus, wir verabscheuen den Aberglauben, wir lieben Gott und das Menschengeschlecht — das ist unser Glaubensbekenntnis“ (Oeuvres, Genf 1769—71), kann in der Tat als Extrakt seiner vielseitigen Wirksamkeit gewertet werden: es ist in aller Klarheit ein deistischer und liberal humanitärer Satz, der bei jedem Freimaurer Anerkennung finden würde. (Voltaire wurde in seinem Todesjahr in die Loge aufgenommen.) Er verteidigt auch gegen radikale Anhänger Lockes und Materialisten ein Sittengesetz im Sinne Shaftesburys, schließt sich dagegen rückhaltlos dem konkreten englischen Liberalismus an, den er in seiner Jugend aus eigener Anschauung kennenlernte; Voltaire ist es, der die Schlagworte der Freiheit und Gleichheit in Frankreich populär machte.

Der Systematiker des moralisch-politischen Liberalismus wurde indessen Charles de Montesquieu (1689—1755), der ebenfalls die englischen Verhältnisse studiert und mit großer Begeisterung bejaht hatte. Sein Hauptwerk über den Geist der Gesetze (L'Esprit des lois, Genf 1748) entwirft auf Grund dieser Erfahrungen eine scharfsinnige Theorie des (monarchischen) Verfassungsstaates; es wurde das Grundbuch aller späteren liberalen, demokratischen und sozialistischen Staatstheorien. Seine zentrale Errungenschaft ist die Teilung der staatlichen Gewalt. Weniger bekannt, aber höchst erwähnenswert ist die von den meisten Nachfolgern übersehene Tatsache, daß Montesquieu eine Entsprechung zwischen Verfassung und Nationalcharakter forderte: „Diejenige Regierungsform ist die natürlichste, welche sich in ihrer konkreten Beschaffenheit am engsten auf die Beschaffenheit des Volkes bezieht, für das sie eingerichtet wird" (F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1914, III, 253). Montesquieus Wirksamkeit erfüllte sich geschichtlich in der Begründung der unabhängigen Vereinigten Staaten von Nordamerika und in der französischen Revolution: beide Bewegungen machten die Dreiteilung der staatlichen Gewalt, die er theoretisch vollzogen hatte, zur Grundlage der neuen Verfassungen.

Die materialistische Richtung der französischen Aufklärung wird inauguriert durch Julien de Lamettrie (1709—51), der infolge seiner radikalen Gesinnung Frankreich verlassen mußte und bei Friedrich dem Großen seine Zuflucht nahm. Er verband die empirischen Anregungen Lockes mit der mechanischen Anthropologie Descartes zu seinem berüchtigten Bilde des Maschinenmenschen (L'Homme machine, Leyden 1748). Dieses aufsehenerregende Werk bedeutet für die Aufklärung und ihre Folgezeit den Triumph der Mechanisierung. Es verstand sich, daß Lamettrie zu den radikalen Vertretern des Atheismus gehörte; das Staatsideal sah er in einer Republik der Atheisten. — Der eigentliche Systematiker des Materialismus wurde jedoch der Baron Heinrich von Holbach (1723—89), Pfälzer von Geburt und Wahlfranzose, der ein durchdachtes Gefüge aller bis-

herigen Elemente des Materialismus erstellte (Système de la nature, London 1770): der Atheismus, die Alleinherrschaft der sinnlichen Erfahrung (Empirismus und Sensualismus), die Eingliederung des Menschen in die mechanische Kausalität (Fatalismus und Determinismus), die Zertrümmerung des Seins in kleinste Teile der Materie (Atomismus) — alles das wird erstmalig in einen logisch geschlossenen Zusammenhang gebracht. In der gleichen Richtung, aber mit wechselnder Betonung dieser Einzelelemente, wirkten neben Lamettrie: Condillac (1715—80), Bonnet (1720—93), Robinet (1735 bis 1820), auch Helvetius, der erfolgreiche Prediger der Selbstliebe (1715—71), und Condorcet (1743—94), der dadurch eine kuriose Berühmtheit erlangte, daß er das von Newton und Leibniz entdeckte mathematische Infinitesimal-Verfahren auf den geschichtlichen Fortschritt anwandte.

Die geistige Hauptmacht des Materialismus versammelte sich in der „Encyclopédie ou Dictionaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ (Paris 1751—72), dem Handbuch des Wissens der gesamten Zeit, redigiert durch Diderot und d'Alembert nach Gesichtspunkten der geheimen Einflußnahme und des Opportunismus; sie blieb in den augenfälligen Abschnitten im Rahmen des Gewohnten, während sie an versteckter Stelle im Sinne des radikalen Materialismus zu wirken versuchte. — Denis Diderot (1713 bis 1784), ein beweglicher Literat ohne schöpferische Gedanken, sah sein Bildungsideal nach Shaftesbury in der umfassenden Ausbildung der Persönlichkeit, wenngleich in unverkennbar intellektueller Richtung. Er sorgte auf allen Gebieten des Wissens und des Schrifttums für eine Verbreitung des aufklärerischen Gedankengutes. Sein Mitarbeiter, Jean d'Alembert (1717—83), Mathematiker und theoretischer Naturwissenschaftler, übertrug die Hypothesenfeindschaft Newtons auf das weltanschauliche Gebiet und gehört mit dieser Restriktion allen Denkens auf die Tatsachenwissenschaften zu den Begründern des Positivismus. Dieser wurde u. a. von Turgot (1727—81) auch auf die Geschichtsauffassung angewandt: der früher allgemein gedachte Fortschritt vollzieht sich hier auf Grund einer materiell vorgestellten Gesetz-

mäßigkeit, ein Bild, das nach dem Durchgang durch den dialektischen Idealismus bei Marx wieder auftaucht. Turgot gehörte andererseits zu einer Schule von Wirtschaftstheoretikern, die die aufklärerischen Prinzipien für Handel und Gewerbe auszuwerten bestrebt waren. Zu diesen sogen. „Ökonomisten" zählen François Quesnay (1694—1774), der die wirtschaftliche Bedeutung des Bauernstandes erstmalig erkannt hat („Arme Bauern, armes Land; armes Land, armer König"); Vincent de Gournay (1712—59), der Urheber des prinzipiellen Wirtschaftsliberalismus und des bekannten Grundsatzes „Laissez faire, laissez passer"; weiter Dupont de Nemours, der mit dem Namen seines Hauptwerkes („Physiokratie") einer ähnlichen Richtung zum Titel der Physiokraten verhalf und den Boden zum Fundament des gesamten Wirtschaftslebens machte. — Ökonomisten und Physiokraten wurden im Bereich der Wirtschaftstheorie überwunden durch den Schüler Turgots und Humes: Adam Smith, der die Arbeit zum Grundwert erhob und damit eine neue Epoche eröffnete (s. o.). Die irrationale Gegenrichtung innerhalb der französischen Aufklärung ruht nahezu ausschließlich auf Jean Jacques Rousseau (1712 bis 1778), der in Deutschland mehr Erfolg fand als anderswo. Er begründete seinen Ruhm mit der leidenschaftlichen Absage an den Kulturoptimismus und die zivilisatorische Fortschrittsideologie, die er als Antwort auf eine akademische Preisfrage in einer Abhandlung über Wissenschaft und Kunst niederlegte (Discours sur les siences et les arts, 1749). Er entwarf dagegen die Utopie eines Naturzustandes, aus welchem als Wurzel allen Übels die Ungleichheit der Individuen und der familiären Verbände und schließlich der Staaten erwächst (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753). — Neben Montesquieu gehört Rousseau zu den theoretischen Begründern des revolutionären Liberalismus. Er ging zurück auf das spätrömische, vom Christentum angenommene und überformte „Naturrecht", das seither allen individualistischen oder liberalen Staatstheorien zur Grundlage gedient hatte. Nachdem Rousseau derartige naturrechtliche Gedankengänge bereits

in seinem Artikel für Diderots Enzyklopädie („De l'économie politique") niedergelegt hatte, entwickelte er sie in Verbindung mit der ebenfalls hellenistischen Vertragstheorie systematisch in seinem Grundwerk über den Gesellschaftsvertrag (Le contrat social, 1762): als Sicherung des Individuums und seines Naturrechts wird ein Gemeinwille (Volonté générale) angesetzt, der als zusammenfassendes Instrument aller Einzelenergien, als Regierung der Volksbeauftragten die Kontrolle über das Gemeinschaftsleben ausübt. — Während sich diese Theorien Rousseaus wesentlich in Frankreich und Amerika bei der politischen Umgestaltung auswirkten, sah Mitteleuropa in ihm vornehmlich den Begründer einer irrationalen Lehre vom Menschen, d. h. einen Gegner des aufklärerischen Rationalismus. Gemäß seiner Kulturfeindschaft forderte Rousseau auch für den Einzelnen und seine Erziehung die Rückkehr zur Natur, die Betonung und Entfaltung der natürlichen Anlagen, nach Maßgabe des Gefühls und des Instinkts (Émile, 1762).

Rousseaus auf allen Gebieten durchgeführte Parole: „Zurück zur Natur" bedeutete für die Folgezeit einen verhängnisvollen Bruch im unmittelbaren Verhalten zur Welt: wenn sich in der Aufklärung und ihrem Rationalismus gleichsam das Erwachen des Individuums zur naiven Vernunft vollzogen hatte, so bewirkte Rousseau den Bruch der unmittelbar begreifenden, vernünftigen Ausrichtung auf die Welt, den Umbruch auf das Selbst zurück, d. h. die „Reflexion". Hier liegt daher der Ursprung jeder Romantik im Sinne der inneren Korruption. Rousseau verursachte jene ungesunde Gemütskultur des Schäferlebens, in der sich das überkultivierte und verfallene Rokoko gefiel. Namentlich Deutschland machte in seiner Gegenbewegung gegen den herrschenden Rationalismus Rousseau zu seinem Herold, ohne das Grundproblem von Natur und Kultur zu durchschauen. Alle Tendenzen der französischen Aufklärung münden ein in das säkulare Ereignis, das den vorläufigen Sieg der Aufklärung nicht nur für Frankreich, sondern auch, im Hinblick auf die Folgezeit, für das übrige Europa entscheidet: in die französische Revolution von 1789. Trotz Napoleon und der Restau-

ration, trotz aller irrational betonter, romantischer Reaktion zog das 19. Jahrhundert die Summe aus der aufklärenden Überlieferung des Westens, wie sie sich in den Revolutionen von Frankreich und Amerika am nachdrücklichsten bekundet hatte.

Die deutsche Aufklärung tritt im Gesamtverlauf der Epoche etwa um eine Generation später auf: als eine westwärts gewandte Rezeptionsbewegung. Insofern steht auch Leibniz (1646—1716), obgleich Zeitgenosse der führenden westlichen Aufklärer, erst an der Schwelle dieser Bewegung. Manches hatte er durch seine weitreichende und universale Tätigkeit verbreitet, sowohl in der Verarbeitung fremder Einflüsse als auch in eigenschöpferischer Arbeit. Zugleich jedoch überragte er seine ganze Zeit dergestalt, daß man seine Erscheinung auch unter anderen Umständen keiner zeitgeschichtlichen Richtung eingliedern könnte. Darin gleicht er Kant, der in einer ähnlichen Stellung am Ausgang der deutschen Aufklärung steht. — In die herrschenden europäischen Gedankengänge reiht sich Leibniz ein mit seinem Anschluß an jene nachmittelalterlichen Grunderkenntnisse, die die Anerkennung und Rechtfertigung der Individualität betreffen. Sein System, das er nur in Umrissen bekannt gab, entwickelte er somit als eine Lehre von den individuellen Substanzen (Monadologie). Darin auch lag seine geschichtlich fortwirkende Bedeutung. — Weitere charakteristische Züge, die ihn mit der Aufklärung verbinden, lagen in seinem metaphysischen Optimismus (Problem der Rechtfertigung Gottes oder „Theodizee“: die Welt als die beste der möglichen), dem ein kulturpolitischer Fortschrittsoptimismus entsprach und der Gedanke einer universalen, unerschütterlichen Harmonie. — Leibniz war nie Deist im Sinne der Engländer, obwohl er mit Collins verkehrt und Tolands „Serena“ als Lehrer betreut hat; er war ein heftiger Gegner des Atheismus und aller materialistischen Neigungen; seine Anregungen fand er bei den großen Systemdenkern der Übergangszeit: Descartes, Bacon, Hobbes und — im Widerstreit auch Spinoza; seine eigentlichen Interessen galten der staats- und kulturpolitischen Praxis, der Mathematik und den theoretischen Natürlichkeiten.

Dagegen wurde sein Freund und Schüler Christian Wolff (1679—1754) zum eigentlichen Träger der deutschen Aufklärung. Der Antrieb seines Denkens lag durchaus im Bereich der Sittenlehre, so daß in seinem System trotz seines umfassenden und enzyklopädistischen Charakters die moralische Zielsetzung wirksam bleibt. Insbesondere die Tendenz zur Popularisierung, die zwar der gesamten Aufklärung eigentümlich ist, aber von Wolff überspitzt wird, ist bei ihm moralisch begründet. — Sein Lernverhältnis zu Leibniz war nicht so eng wie man späterhin gewöhnlich angenommen hat: die wichtigsten metaphysischen Gedankengänge des Leibnizschen Systems fehlen bei ihm. Dagegen begründete er mit den Mitteln der Aufklärung eine kategoriale Lehre von den Seinsarten (Ontologie), deren geschichtliches Verdienst erst von der Gegenwart gewürdigt wird. Eine geschichtliche Tat bedeutete weiterhin die Einführung der deutschen Sprache für das philosophische Denken. — Seine Grundgedanken sind im Hinblick auf die deutsche Aufklärung: eine kategoriale Aufgliederung des Seienden im Ganzen (Rationalismus), eine verstandesmäßige Theologie und mechanistische Kosmologie (die Welt als Uhrwerk ohne Zufall), ein Atomismus der endlichen Substanzen (statt der Monaden des Leibniz), eine durchgehende Zielstrebigkeit des Weltgeschehens (Teleologie), die dann für die deutsche Aufklärung charakteristisch bleibt.

Wolff ist der erste deutsche Philosoph, dessen Lehren eine allgemeine und volkstümliche Verbreitung fanden. Er hatte eine große Anzahl von Schülern und literarischen Anhängern, so daß vorübergehend die gesamte deutsche Wissenschaft im Geiste Wolffs betrieben wurde. Von der Physik (vertreten durch Leonhard Euler, 1707—83, den bekanntesten Gegner Newtons) bis zur Ästhetik (erstmalig begründet durch Gottlieb Baumgarten, 1714—62) beherrschte der systematische und einleuchtende Rationalismus Wolffs alle Fachgebiete. — Dennoch geschieht die aufklärerische Durchdringung des öffentlichen Lebens, weniger durch diese akademische Wissenschaftsrichtung, als durch einen Kreis von freien Schriftstellern, die namentlich in Preußen, als dem Lande

des „aufgeklärten Absolutismus“, eine kaum beschränkte Wirksamkeit entfalten konnten: Engel und Garve, Wieland und Lessing, Mendelssohn und Nicolai bestimmen den Geist dieser Literatur. — Friedrich der Große selbst, in welchem Kant den Höhepunkt der europäischen Aufklärung erblickte, beteiligte sich, geschult an den französischen Aufklärern, durch politische, philosophische und dichterische Schriften: eigentümlich ist sein Rückgriff auf die spätantiken Philosophen, dem das stoische Element im Begriff des Preußentums verdankt wird.

Johann Jakob Engel (1741—1802) war einer der meistgelesenen Popularphilosophen, nannte sich der „Philosoph für die Welt“ und besorgte in Form kleiner Aufsätze die Verbreitung aller aufklärerischen Gedankengänge. — Christian Garve (1742—98) machte sich insbesondere um die Moralphilosophie verdient und griff wie Friedrich auf die Ethik der späten Antike zurück. — Christoph Martin Wieland (1733—1813) gehörte zu den Vorbereitern der deutschen klassischen Dichtung und galt vor Goethe als der führende Literat. Ideologisch schloß er sich namentlich der Schule Shaftesburys an, während er in seinen Dichtungen eindeutig den französischen Geschmack vermittelte. — In diesem Punkte leistete erst Gotthold Ephraim Lessing (1729—81) die für die Fortentwicklung der deutschen Literatur notwendige Befreiung. Lessing muß außerdem neben Wolff als der wirksamste Erfüller und Vollender der deutschen Aufklärung gewertet werden. Seine Tätigkeit erstreckte sich auf alle Gebiete des damaligen Schrifttums: er war Theologe, Philosoph, Kulturhistoriker, Ästhetiker und Dichter. Als solcher trat er zwar mit Entschiedenheit für alle Leitgedanken der westlichen Aufklärung ein, für die Ideen der Vernunftreligion, der Toleranz, der Humanität und des Fortschritts; aber zugleich versuchte er erfolgreich, den deutschen Denkcharakter und die deutschen Eigentümlichkeiten des Gestaltens und Empfindens zu behaupten. Im Rahmen dieser Arbeit gab er — selbst Freimaurer — auch durch die „Gespräche für Freymäurer“ („Ernst und Falk“, 1778) dem deutschen Freimaurertum, das gerade mit dieser Richtung der

aufklärerischen Literatur eng verbunden war, das erste Manifest der spekulativen Sondertradition, die seitdem für die deutsche Maurerei bestimmend wurde. Es ist nicht zu übersehen, daß Lessing mit seinem Einsatz für Liberalismus und Toleranz (namentlich für die Emanzipation des Judentums) eine unheilvolle Entwicklung gefördert hat, die in ihren Konsequenzen verneint werden muß; es ist indessen zu betonen, daß Lessing nur der fähigste Vertreter seines Zeitgeistes war, daß er, was ohnehin von allen gedacht und gefordert wurde, lediglich in die besten Formen brachte, daß er endlich dieses Amt mit einer vorbildlichen Sauberkeit der Gesinnung und Aufrichtigkeit der persönlichen Haltung versehen hat.

Die negative Seite der deutschen Aufklärung im Sinne Lessings zeigte sich gleichzeitig in dem Freund und Schützling Lessings, Moses Mendelssohn (1729—86). Er ist der erste jüdische Literat im modernen Schrifttum und steht durchaus in der geistesgeschichtlichen Überlieferung des emanzipierten europäischen Judentums, das mit Spinoza in der modernen Welt Eingang gefunden hatte. Von diesem übernahm Mendelssohn bewußt die Sicherung einer privaten Sphäre gegen jeden Zugriff von außen, wie Spinoza es im „theologisch-politischen Traktat“ ausgeführt hatte. Sie ermöglicht ihm die nunmehr zeitgemäße Forderung nach der endgültigen bürgerlichen Gleichberechtigung des Judentums, worin er von den aufklärerischen Geistern tatkräftig unterstützt wurde („Jerusalem“, Berlin 1783). Gleichwohl hat ihn Friedrich der Große, nachdem man ihn für die Berliner Akademie vorgeschlagen hatte, wegen seiner Zugehörigkeit zur jüdischen Rasse aus der Liste gestrichen. — Es ist aufschlußreich, daß Mendelssohn, ungeachtet seiner ständigen Propaganda für Toleranz und Humanität, sein konfessionelles Judentum in aller Strenge beibehielt und auf eine widersprüchliche Weise mit rationalem Deismus zu verbinden wußte.

Ein anderer Freund Lessings und Mendelssohns, Christian Friedrich Nicolai (1733—1811), verkörperte den Typus des modernen vielgewandten Journalisten: als Herausgeber der „Bibliothek der schönen Wissenschaften“ (1757—58),

der „Briefe, die neueste deutsche Literatur betreffend" (1759 bis 1765), der „Allgemeinen deutschen Bibliothek" (1765 bis 1792), der „Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek (1793 bis 1805) bildete er geradezu eine Zentralstelle der aufklärerischen Propaganda. In seiner Betriebsamkeit zeigte sich oft genug die Kehrseite jeder Aufklärung überhaupt: der Rationalismus verflachte zu Plattheit und Unverstand. Nicolai bewies das mehrfach in seinem Kampfe gegen die jungen Dichter der klassisch-romantischen Zeit.

Zum Gesamtcharakter der deutschen Aufklärung gehörte (wie im Westen) eine Tendenz zur Geheimbündelei: seit 1737 verbreiteten sich von Hamburg her die Freimaurer. Ein Jahr vorher hatte sich bereits im Gefolge Wolffs eine „Gesellschaft der Freunde der Wahrheit" (oder „Alethophilen") gebildet. Noch lebten einige der alten Sprachgesellschaften und ähnliche Organisationen, welche vorgaben, der Aufklärung durch Verbreitung der neuen Gedanken oder auch den letzten Menschheitszielen (Humanität, Toleranz, Verbrüderung) zu dienen.

Ungleich nachhaltiger wirkte die aufklärerische Neuorientierung des Erziehungswesens bzw. die Begründung einer selbständigen Erziehungswissenschaft, die im Zuge der aufklärerischen Entwicklung und in ihrem Geiste erfolgte, — nach dem Vorgang und Vorbild des Westens. Ausgehend von den individualistischen, humanitären und philanthropischen Grundforderungen der Aufklärung, beeinflußt durch das Naturevangelium Rousseaus und getragen von dem Glauben an die Vollendbarkeit des Menschen (Perfektibilität) wie an den Fortschritt der Menschheit, entwickelte sich die moderne Pädagogik. — Johann Bernhard Basedow (1723 bis 1790), der sowohl durch die englische Aufklärung als auch durch Rousseaus Emile angeregt war, machte sich berühmt durch einige grundlegende pädagogische Schriften („Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer für Schulen etc.", 1768; „Methodenbuch für Väter und Mütter", 1770) und durch die Begründung des „Philanthropins" in Dessau, einer „Schule der Menschenfreundschaft und guter Kenntnisse für Lernende und Lehrer". — Ernst

Christian Trapp (1745—1818) begründete die Pädagogik erstmalig auf psychologischer Basis („Versuch einer Pädagogik", 1780), Joachim Heinrich Campe (1746—1818) und Christian Gotthilf Salzmann (1744—1811) machten sich insbesondere um Kindererziehung und Kinderliteratur verdient.

Der erfolgreichste unter den aufklärerischen Pädagogen wurde Johann Heinrich Pestalozzi (1746—1827). Wie bei den meisten andern, so begann auch bei ihm die pädagogische Tendenz mit der Anregung durch Rousseaus Emile. Seine weitverbreiteten und beliebten Schriften („Abendstunde eines Einsiedlers", 1780; „Lienhard und Gertrud", 1781; „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt", 1801) zeichneten sich demgemäß durch Gefühlsreichtum und Naturbegeisterung aus. Da er jedoch die Pädagogik nicht als denkerische Theorie auffaßte, sondern als Ergebnis erzieherischer Erfahrung, wird er zugleich der Beginner einer rein empirischen Erziehungswissenschaft und bringt damit die von Rousseau ausgehende spekulative Pädagogik dieser Zeit zum Abschluß.

Die Überwindung der Aufklärung geschah auf zweierlei Weise. Einmal wurde sie (von Deutschland her) durch die radikale und konsequente Durchführung ihrer Prinzipien, d. h. durch sie selbst überwunden; das ist die Leistung Kants. Sodann entstand (nach englischen Anregungen, aber ebenfalls in Deutschland) aus anderen Ursprüngen eine Gegenbewegung, die späterhin, zusammen mit der Nachfolge Kants, die Überwindung der Aufklärung in einem Grade leistete, der vom Westen niemals erreicht worden ist. — Rückläufig wirkten jedoch im gesamten Umkreis der europäischen Aufklärung und auf allen Lebensgebieten die praktisch-politischen Folgen der amerikanischen Revolution (in England) und der Revolution von 1789 (in Frankreich und im außerdeutschen Kontinent). Das Ergebnis dieser Bewegung ist die europäische Restauration, bzw. der Legitimismus, mitbewirkt durch Napoleon und die deutsche Romantik.

In diesem Zusammenhang bestand die geistesgeschichtliche Funktion Immanuel Kants (1724—1804) darin, daß er die gemeineuropäischen Grundmotive der Aufklärung auf-

griff und zu einem Ziele führte, das weit jenseits der Aufklärung lag. Er fand als Ausgangsproblem einen weltanschaulichen Zwiespalt vor, der sich im Verlaufe der aufklärerischen Entwicklung herausgebildet hatte: den Zwiespalt zwischen einem starren (englischen) Erfahrungsprinzip (Empirismus) und dem (französischen und deutschen) Streben nach einer verstandesmäßigen Spekulation, rationalen Theologie oder Metaphysik, die über die Erfahrung hinaus die alten Glaubensinhalte neu bewähren sollte; dieser Zwiespalt reichte von der mechanistischen Naturwissenschaft bis zu den leitenden Ideen der Zeit. Kant hat ihn aufgelöst, indem er die gemeinsame Grundlage der beiden Tendenzen als „reine Vernunft" aufdeckte und diese in ihren Grenzen und Möglichkeiten genau bestimmte. Er gedachte damit die notwendige Vorarbeit zu „einer jeden künftigen Metaphysik" zu leisten, d. h. sein zentrales Anliegen war nicht die Kritik der reinen Vernunft, sondern die Möglichkeit der neuen Metaphysik. Obwohl die nachkantische Philosophie diese Möglichkeit in unerwarteter Richtung verwirklichte, ist sie — wie jedes spätere nachkantische Denken der gesamten Kulturwelt — immer wieder auf Kant zurückgegangen. — Kant beseitigte im Rationalismus und Empirismus die stärksten Mächte der Aufklärung überhaupt, er besiegte sie mit rationalen und empirischen Mitteln. Seine Gesamthaltung zur Aufklärung hat er ausdrücklich umschrieben (als Antwort auf die akademische Preisfrage „Was heißt Aufklärung?"): er sah in ihr das Heraustreten des Menschen aus einer „selbstverschuldeten Unmündigkeit", die Erlösung vom Dogma; aber er ging weiter als alle aufklärerischen Sinngebungen des Westens, indem er die Aufklärung zugleich als eine notwendige Durchgangsepoche, als eine dynamische Potenz begriff, deren Ziel über sie selbst hinaus in einer zukünftigen Seinsdeutung liege, mit welcher eine neue einheitliche Welt gestiftet werden könne.

Der Gegensatz Kants zum durchschnittlichen und indifferenten Verständnis der Aufklärung wurde besonders deutlich durch den sinnreichen Zufall, daß auch Moses Mendelssohn auf die gleiche Frage antwortete und seine bekannte Forde-

rung nach Toleranz und Menschlichkeit aufs neue proklamierte: hier zeigte sich in einem frühen Stadium die später so charakteristische Zusammengehörigkeit des Westens, des emanzipierten Judentums und der Freimaurerei, als eines Hauptträgers verbindender Gedanken, gegen das deutsche Wesen und selbst dort, wo noch ein zeitbeherrschender Gemeingeist alle Gegensätze überbrücken konnte.

Durch ein ähnliches Zusammentreffen und im Sinne dieser Frontstellung wird auch die Lage der antiaufklärerischen Gegenbewegung gekennzeichnet, mit allen ideologischen Verwicklungen, die zu ihrem Schicksal gehören: Kurz nach Lessings Tode bezeichnete Friedrich Heinrich Jacobi, der führende Denker des Irrationalismus, den Verstorbenen auf Grund eines intimen Gesprächs als Anhänger Spinozas und entfachte damit einen großen Streit nicht nur um das Glaubensbekenntnis Lessings, sondern gerade um Spinoza selbst, der erst jetzt zu seinem späten Ruhme kam und in Deutschland wirksam wurde. Dabei stand der Jude Mendelssohn gegen den Juden Spinoza, verteidigte Lessings Orthodoxie und nannte die Anhänger Spinozas Atheisten. Auf der Seite Spinozas standen neben Jacobi Hamann (der auch im übrigen Mendelssohn bekämpfte, namentlich dessen Liberalismus), Herder und Goethe, das heißt die maßgebenden Geister der Deutschen Bewegung. Spinoza wurde so zum vermeintlichen Herold jenes Gefühls-Pantheismus, der als weltanschauliche Haltung der Deutschen Bewegung eigentümlich war, während Mendelssohn als der hartnäckigste Verteidiger des aufklärerischen Rationalismus erschien.

Im übrigen stand die Deutsche Bewegung als Irrationalismus mit in der weitläufigen Tradition, die von der Antike, der Mystik und der Renaissance her auch die gesamte Aufklärung durchzogen hatte. Im Verein mit der Klassik, der Romantik und dem deutschen Idealismus schuf dieser Irrationalismus das Bild des deutschen Geistes, das im Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts gegen den europäischen Westen ausgeprägt wurde. Seine Verwestlichung im Zweiten Reich verhinderte nicht, daß es in und nach dem Weltkrieg

wiederhergestellt wurde: als das ewige Gegenbild des aufklärerischen Westens. —

Abschließend ist im Hinblick auf den Zusammenhang mit der Freimaurerei das ideologische Gefüge der Aufklärung im Ganzen zu rekonstruieren, im Einzelnen auf die maurerische Ideologie zu beziehen und gegen die deutsche Gegenwart abzusetzen.

Die neuzeitliche Säkularisation, als Verweltlichung der mittelalterlichen, transzendentalen, d. h. auf das Jenseits bezogenen Seinsordnung, schuf auf Grund der gegebenen Voraussetzungen die verschiedenartigen, aber gleichursprünglichen Motive der Aufklärung und damit der ersten modernen, nachchristlichen Weltanschauung. Das zentrale Motiv ist das der Verselbständigung der menschlichen Vernunft; es bewirkt als einheitlicher Ursprung: die Selbstgesetzlichkeit der Einzelvernunft gegen das verbindliche Dogma (Autonomie), die Herrschaft des Verstandes über die Kräfte des Glaubens und des Gefühls (Rationalismus) und die Reduktion der christlichen Glaubenswerte auf die Ebene einer vom Glauben unabhängigen, vernunftgemäßen Sittlichkeit (Moralismus). Die Autonomie der Einzelvernunft führte zu einer völligen Befreiung des Einzelmenschen selbst, sowohl gegenüber der herrschenden Weltanschauung (Toleranz) als gegenüber dem herrschenden politischen System (Liberalismus). Eine besondere politische Folgeerscheinung ist die Befreiung, Verselbständigung und Tolerierung konfessioneller Minderheiten (Sekten) und vor allem die Emanzipation der Juden. Die Freimaurerei war von Anfang her und bis heute ein Träger dieser Gedankenreihe und sorgte, wie das Judentum, als zwischenvölkisches Ferment für die Breite ihrer Wirksamkeit.

Der Rationalismus führte mit der gleichen ideologischen Folgerichtigkeit zu den weltanschaulichen Vorstellungen eines rational einsichtigen und automatischen Weltgeschehens (Mechanismus), einer unterschiedslosen, überall gleichgearteten Menschheit (Universalismus) und einer totalen Zweckstrebigkeit des Weltgeschehens und der Menschheitsgeschichte (Teleologie).

Die mechanistische Weltauffassung ging zurück auf die Anfänge einer vom mittelalterlichen Dogmenzwang befreiten Naturwissenschaft und die erste Entdeckung rational berechenbarer Naturgesetze. Die Elemente der gesetzmäßigen Zwangsläufigkeit (Kausalität) und Berechenbarkeit (Kalkül) wurden jedoch nicht nur als Prinzipien der Materie und als Gegenstände der Natur behandelt, sondern auch auf die Bereiche des Glaubens, Denkens und menschlichen Handelns übertragen. So entstand eine radikale Denkweise, die alles Sein und Geschehen auf die Gesetze der Materie zurückführte (Materialismus). Die weniger radikalen und vermittelnden Ideologien beschränkten sich darauf, die vernunftgemäße Religion als Sittlichkeit auf ein Sittengesetz zu begründen, aber mit der gleichen materialistischen Kausalität auszustatten. Das Bedürfnis nach Gesetzen entsprang indessen dem Bedürfnis nach einer Erkenntnissicherheit, die mit dem Glaubensverlust verlorengegangen war: es stiftete die Forderungen einer allgemeinen (namentlich für Frankreich charakteristischen), rationalen Selbstgewißheit und durchsichtigen Sicherheit des Lebens (Sekurität) und einer besonderen (namentlich in England behaupteten) Sicherheit des Erfahrungsurteils (Empirismus), die später zur Leugnung alles nichtsinnlich erfahrbaren Seins führte (Positivismus). Materialismus, Sekurität und Positivismus bestimmen die Fortdauer der westlichen Aufklärung im 19. Jahrhundert. — An diesem Gedankenkomplex hatte die Freimaurerei geringeren Anteil, da sie in den einschlägigen Punkten dem andersgerichteten Irrationalismus verfiel (siehe unten). Sie beruht indessen als Moralsystem durchaus auf dem Sittengesetz und vollzieht die mechanistische Weltanschauung mit, soweit diese der Gottheit die Funktion eines Konstrukteurs (= „Baumeisters") überläßt. Im übrigen spalten sich gerade hier die freimaurerischen Denkformen mehrfach, und wenn auf deutscher Seite für den Irrationalismus optiert wurde (Ludwig Keller), so hat das die Haltung der westlichen Maurerei, die sich noch heute mit allen Konsequenzen des westlichen Mechanismus einig weiß, nie beeinflußt.

Die universalistische Auffassung der Menschheit als einer

unterschiedslosen und indifferenten Gattung führte im Zusammenhang der Säkularisation zur Herausstellung einer allgemeinen und reinen (d. h. von allen Zufälligkeiten abgezogenen) Menschlichkeit oder Humanität, als des höchsten Wertes, den es immer und überall zu verwirklichen gilt. Da die teleologische Auffassung des Weltgeschehens in der Menschheitsgeschichte einen kontinuierlichen Fortschritt erblickt und zugleich dem Individuum eine zielstrebig-fortschrittliche Vollendbarkeit (Perfektibilität) zuspricht, erscheint die Verwirklichung jener Humanität folgerichtig als Idealziel sowohl des individuellen Lebens als auch des menschheitlichen Fortschritts, und zwar so, daß sich die größtmögliche Annäherung des Einzelnen an das humanitäre Ideal und dessen endgültige Verwirklichung für die Allgemeinheit wechselseitig bedingen. Da der Inhalt dieses Ideals die übrigen Elemente der Aufklärungsideologie (Toleranz, Liberalität, Individualismus, Universalismus) gleichsam rückläufig mit umfaßt, schließt sich das Gesamtgefüge von hier aus zusammen: es macht in seiner Totalität den westlichen Begriff der Zivilisation aus und ist einerseits (als irdischer Komplex) abgegrenzt gegen die christliche Verankerung des Menschen und seiner Geschichte im Jenseits (Supranaturalismus), andererseits (als übervölkisches und zeitloses Gebilde) gegen die deutsche Verankerung des Menschen und seiner Geschichte in der konkreten, rassisch-völkischen Substanz.

Dieses Gefüge bildet zugleich den eigentlichen und ernstzunehmenden Gehalt der Freimaurerei, wenngleich in der Verkleidung einer krausen Symbolik und oft in entstellender Verharmlosung. Die Humanität bezeichnet jeder Freimaurer, wenn er in normaler Rede spricht, als seine Form der Religion; die universalistische Auffassung der Menschheit gehört zu den primären Voraussetzungen der Freimaurerei überhaupt und den Bedingungen ihrer sogenannten „Arbeit". Die Vorstellung des zielstrebigen Fortschritts mit dem Ziel der Vollendung des Einzelnen und der Humanität für die Allgemeinheit ist eingehüllt in die maurerische Darstellung des Tempelbaues und seiner fortschreitenden Vollendung, an der

das gesamte Maurertum „arbeitet“, indem sich zunächst der Einzelne zu seiner maurerischen Brauchbarkeit gradweise vollenden und als fertiger Baustein eingliedern läßt, — indem sich weiterhin die maurerische Gesamtheit über alle konkreten Schranken und Unterschiede hinweg zu behaupten strebt.

Das geschlossene ideologische Gefüge der Aufklärung, beruhend auf den Grundmotiven der Säkularisation, wird nun — wie gezeigt — von einer ganz andersartigen, oft gegensätzlichen, oft ergänzenden Überlieferung durchzogen, deren Ursprung in vorchristlicher Zeit liegt und die bereits das mittelalterliche Christentum in ähnlicher Weise durchzogen hatte, bevor sie zeitweilig zu offener und breiter Wirksamkeit gelangte: eine orientalisch-mediterrane Mischtradition wurde durch die Säkularisation nicht nachhaltig gewandelt, da sie vom Christentum unabhängig blieb und sich mit ihm wie mit jeder anderen Ideologie vermischen konnte. Sie enthielt bei ihrem Erscheinen in der Neuzeit mehrere unterschiedliche Tendenzen, die für sich jeweils im beginnenden Chaos der späten Antike zu entspringen scheinen: zunächst die allgemeine und fundamentale Ausrichtung auf die Gegenmächte des Geistes (des griechischen Logos, des christlichen Spiritualismus, der modernen rationalen Vernunft), auf das irgendwie verstandene Gefühl oder auf andere seelische Mächte (Irrationalismus); sodann das gleichläufige Bestreben, unabhängig vom Geiste oder gar gegen ihn besondere Lehren zu entwickeln, die gerade das Gefühl oder die seelische Tiefe zum Grunde oder zum Gegenstand hatten, wobei eine echt-ursprüngliche, aus vorlogischen Zeiten heraufragende, magische Urtradition (Mystik) zu unterscheiden bleibt von einem unechten Spiel mit Geheimnissen, das zu logisch-rationaler Zeit nur als Ersatz für verlorene Inhalte, surrogative Abfindung entsprechender Gemütsbedürfnisse zu werten ist (Mystizismus); endlich eine Tendenz, die es entweder aus mystischer Tradition oder aus mystizistischen Antrieben auf die Stiftung von esoterischen Verbänden aller erdenklichen Art absieht, — die Tendenz zur Geheimbündelei.

Der allgemeine Irrationalismus führte in der Aufklärung zeitweise zu einer Betonung der Gefühle oder der tieferen Lebensmächte, die dem rationalen Geiste nicht greifbar seien: der sittliche Sinn (moral sense), der vom Geiste unbeeinflußt als ein verborgenes gemeinsames Organ für Schönheit und Moral fungiert, ist die erfolgreichste dieser Lebensmächte. — Die mystische Urtradition geht in der Aufklärung fast völlig verloren und findet erst im Irrationalismus der Deutschen Bewegung ihre legitime Nachfolge; dagegen wucherte der Mystizismus: er bearbeitet zwar auch Elemente jener echten Tradition, so etwa den Gedanken des mystischen Ausgleichs in der Koinzidenz oder in der Harmonie; vor allem aber trieb er sein Wesen in mantisch-spekulativen Geheimlehren, die zumeist mit der alten Naturkunde zusammenhingen: Magie und Geheimniszauberei, künstliche Dunkelheit und symbolische Verschleierung kennzeichnen den Surrogat-Charakter einer derartigen Ersatzmystik. Das wird im übrigen bestätigt durch die Erfolge spekulativer Magier und Symbolschwindler, denen gerade die aufgeklärteste Zeit des 18. Jahrhunderts bilflos zum Opfer fiel: der ernüchterte Rationalist suchte, nachdem er alle echten Geheimnisse zerstört oder verbannt hatte, seinen Bedarf an irrationaler Gemütserregung anderweitig zu decken, und bei der Wahl seiner Mittel versagte gerade die rationale Vernunft. Dieser dialektische Rückschlag folgt mit Notwendigkeit aus der aufklärerischen Grundsituation. So haben auch die in rascher Folge und großer Fülle entstehenden Gesellschaften, Akademien und Orden, sofern sie auf die irrationalistische Tendenz zur Geheimbündelei zurückgehen, einen Doppelsinn: sie entstehen entweder zur gemeinnützigen Verbreitung aufklärerischer Gedanken oder aber zur Pflege des magischen Betriebs; entscheidend ist, daß sie unweigerlich in die Formen und Gebräuche der Geheimbündelei verfallen, d. h. es geschieht wiederum im dialektischen Rückschlag, daß eine „Aufklärung" im Verfolg ihrer eigensten Ziele bei künstlicher Verdunkelung endet. Ein derartiger Zusammenhang ist auch bei allen früheren Aufklärungsbewegungen belegt, und selbst die

Gegenwart, wo sie sich als vollendete Rationalisierung am aufgeklärtesten glaubt, betreibt zugleich die Flucht ins Okkulte und Mantische auf der Ebene des primitivsten Fetischismus. Aus dieser Gesamttradition mit ihren Sonderformen und inneren Charakteren bezog die Freimaurerei alles, was über das ideologische Gefüge der eigentlichen Aufklärung hinausging. Namentlich die Dialektik des aufklärerischen Gegenbildes führte im Freimaurertum zu den merkwürdigsten Ausschreitungen des Mystizismus, der künstlichen Dunkelheit und des Symbolschwindels: keine andere Organisation jener Zeit offenbart den beschriebenen Surrogat-Charakter der Geheimnisspielerei so schlagend wie die Loge, und nirgends konnte sich die primitive Phantastik der „Aufgeklärten" hemmungsloser entfalten als hier. Es ist daher nicht zu verwundern, welches Unmaß von Erfindungskunst auf die Formenvielfalt der Maurerei verschwendet wurde, sondern eher: daß diese Vielfalt nicht noch farbiger war. — Innerhalb des gesamten Beziehungskomplexes Aufklärung-Freimaurerei ist auf die ideologische Sonderstellung der deutschen Freimaurerei hinzuweisen: wie die gemeineuropäische Aufklärung sich in der deutschen Aufklärung wandelte, so wurde auch die gemeineuropäische Maurerei in Deutschland gewandelt, solange die Deutschen überhaupt in der Gedankenwelt der Aufklärung lebten. Nach der deutschen Überwindung der Aufklärung verfiel die Freimaurerei als aufklärerische Erscheinung ebenso schnell wie sie emporgestiegen war, um erst mit der späteren Verwestlichung wieder aufzuleben. Ihre Verwandlung aber gehört mit zu den eigentümlichen Leistungen der deutschen Aufklärung. Sie ist bestimmt durch die Freimaurertheorien Lessings („Ernst und Falk", 1778), Herders („Adrastea", seit 1800) und Fichtes („Briefe an Constant", 1802), die der deutschen Freimaurerei bis zuletzt als verbindlich galten, von denen aber nur Lessing im engeren Sinne zur Aufklärung zu zählen ist. Ihnen ist als entscheidender Grundzug gemeinsam: die Loslösung einer metaphysischen Idee des Freimaurertums von allen konkreten maurerischen Ideologien. Darin geht es nicht um den deistischen Gedanken, die Freimaurerei sei ein zeitloses und

ewiges Tun der Menschheit, das sich der Logen nur als ihrer Erscheinungsformen bediene; es geht vielmehr um eine Konstruktion in der höchsten Schicht das damaligen Denkens überhaupt. Sie setzt an im überweltlichen Ursprung der Welt und entwirft ein Bild des Menschen, dem erst nachträglich ein ideales Freimaurertum als wesentlich zugesprochen wird. Die freimaurerischen Zentralgedanken, die auf diese Weise umgeformt werden, sind vor allem die der Humanität; sie wird zum vorgegebenen Charakterwesen, das für die Einzelnen und für die Völker nur in höchster Anspannung aller Kräfte erreicht werden kann; die Geschichte wird zu einem Prozeß der Selbstverwirklichung dieser Individual- und Völkercharaktere; die Moral hat in diesen Aufgaben und Leistungen ihren einzigen Maßstab. Solch ein Gesamtprozeß aber heißt einfach „Freimaurerei", und diese ist nicht mehr „zu etwas gut" wie die westliche Freimaurerei, kein Weg mehr zur Verwirklichung aufklärender Ziele, sondern „sie ist an und für sich selbst gut, nicht Mittel zu irgendeinem Zweck" (Fichte). Das ist der spezifisch und unverkennbar d e u t s c h e Schritt von allem Zweckdenken weg zum „An und für sich selbst", ein oft und überall wiederholter Akt, der zuletzt alles Fremde immer wieder zu verdeutschen sucht.

Es war die vorgeschichtliche positive Funktion der Aufklärung, dem chaotischen Nachmittelalter neue Antriebe und Ausrichtungen zu geben. Daß die von ihr getragene „moderne Welt" keineswegs den eindeutigen Fortschritt darstellt, den sich die Aufklärung erhofft hatte, heißt noch nicht, daß die Aufklärung — wie manche (besonders kirchliche) Auffassungen vorgeben — gleichsam der zweite Sündenfall des Menschen und die Wurzel aller heutigen Übel sei. Sie war notwendig, nicht nur weil alles wahrhaft Geschichtliche notwendig ist, sondern eben infolge des totalen Bankerotts, den die zerfallene Glaubenswelt des Mittelalters hinterließ. Sie hat auch für Deutschland jene Befreiung gebracht, die im späteren 18. Jahrhundert eine tiefe Selbstbesinnung erst ermöglichte; sie schlug sich nieder in jener hellen und heiteren Kultur. die im deutschen Bewußtsein durch die Namen

Friedrich II., Kant und Goethe gekennzeichnet ist. Die deutsche Aufklärung — das ist ihre besondere geschichtliche Sendung — überwand die Aufklärung als solche durch diese selbst und aus eigener Kraft.

Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die Aufklärung als epochaler Vorgang den europäisch-amerikanischen „Westen" zusammenschloß und ihm die geschichtliche Führung bis auf weiteres sicherte. Das aber ist der Umstand, von dem aus eine heutige deutsche Auffassung primär zu werten hat: seit der Aufklärung krankt die germanisch-deutsche Kontinuität an der Verwestlichung. Der Westen und die Auflehnung gegen ihn bestimmt die Gesamtgeschichte des 19. Jahrhunderts mit seiner schrittweise vollzogenen Übernahme der französischen Revolution (d. h. erneut: der Aufklärung); der Westen bestimmt das Zweite Reich und die Entstellung des deutschen Wesens, die diese Zeit geradezu charakterisiert; dieser Westen ist Deutschlands Gegner im Weltkrieg, der im Grunde nur eine vielhundertjährige Auseinandersetzung zu den äußersten Konsequenzen trieb und somit legitim zu den Auswirkungen der Aufklärung gehört; der Westen formte endlich das Gesicht der deutschen Nachkriegszeit.

Die Frontbildung zwischen diesem Westen und dem Nationalsozialismus ist daher durch Jahrhunderte hindurch vorgegeben, und der alte Gegensatz wird heute aufgefaßt als ein Gegensatz zwischen den „großen Demokratien" und den „autoritären Staaten". Die „großen Demokratien", in dieser Form schon seit dem Weltkrieg selbstbewußt, stellen noch immer jenen alten Zusammenschluß des Westens dar, der sich auf der Höhe der Aufklärung (mit der Gründung der USA.) zwischen Frankreich, England und Amerika gebildet hatte. Es ist der Geist der alten Aufklärung, der heute gegen den Nationalsozialismus mobil gemacht wird: der Geist des Rationalismus, des Kalküls und der Sekurität (gegen deutsche „Unberechenbarkeit"), des Individual-Liberalismus (gegen deutschen „Despotismus"), der Toleranz (gegen deutsche „Radikalität"), der humanitären Brüderlichkeit (gegen deutschen „Rassenwahn"), des säkularisierten Vernunftchristentums und seiner „Moralität" (gegen deutsches „Neuheiden-

tum“), — das alles im Namen der Zivilisation und des Fortschritts.

Gefährlicher noch als dieser offene Kampf ist die immanente Verwestlichung, die in der hemmungslosen Übernahme des nordamerikanischen Lebensstils um sich greift. Die Herrschaft der USA., die sich seit dem Weltkrieg für den Gesamtbereich der zivilisatorischen „Modernität“ in unbegrenztem Ausmaß durchgesetzt hat, ist auch für das nationalsozialistische Deutschland noch kaum erschüttert, weil sie in ihrem Hintergrund noch kaum erkannt wurde. Es ist jedoch abermals der Geist der alten Aufklärung, der heute in Gestalt der Übertechnik, der rationellen Standardisierung, des rasanten Leerlaufs, der totalen Verkitschung die Welt durchwaltet. Hier gilt es, die äußeren Fronten zu vertiefen und in radikaler Selbstbesinnung die Überwindung der Aufklärung durch diese selbst als eine deutsche Sendung erneut bewußt zu machen. Daraus ergibt sich die radikale Front vor allem gegen die zwischenvölkischen Träger des schlechten aufklärerischen Geistes: gegen das intellektuelle Judentum und gegen das Unwesen der Freimaurerei.

3. DEISMUS ALS DENKFORM DER WESTLICHEN AUFKLÄRUNG

Deismus (aus lat. deus = Gott) bezeichnet sachlich eine bestimmte, christlich abgeleitete Gottesauffassung, geschichtlich eine bestimmte Gruppe von Trägern dieser Gottesauffassung, bzw. eine von ihnen beherrschte Phase des europäischen Denkens. Die Freimaurerei hängt in ihren frühesten organisierten Formen nicht nur unmittelbar zeitlich mit dem Deismus zusammen, sie wurde auch personell und ideell weitgehend durch ihn beeinflußt und weltanschaulich geführt.

Sachlich vertritt der Deismus die Auffassung, daß die Welt zwar durch einen göttlichen Urheber hervorgebracht sei, aber nicht durch einen als Person vorgestellten Gott (d. h. durch den Gott der christlichen Offenbarung) verwaltet und geleitet werde. Die Welt wird vom Deismus vielmehr nach Art eines mechanischen Apparates verstanden, der so konstruiert ist, daß er, einmal in Bewegung gesetzt, nach vorbestimmtem Plane mechanisch-automatisch und ohne weitere Eingriffe funktioniert. Damit ist jede Offenbarung verneint, und der Glaube an sie wird ersetzt durch die rationale Einsicht in die verborgenen Gesetze des Weltablaufes, d. h. durch die naturwissenschaftlich begründete, „vernünftige" Erkenntnis des Weltgesetzes und seines Schöpfers, dem hier die Rolle des Konstrukteurs zufällt.

Geschichtlich wurde der Deismus im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert zu einer folgenreichen Denkbewegung, die, als solche von England ausgehend, West- und Mitteleuropa ergriff. Ihre geistesgeschichtlichen Voraussetzungen liegen in einer weltanschaulichen Gesamtsituation, die bestimmt ist durch den Zerfall der mittelalterlichen Glaubenswelt und den Sieg des neuzeitlichen Weltbildes; sie sind im einzelnen zu bezeichnen als: fortschreitende Verselbständigung des

Denkens (gegen die dogmatischen Glaubensinhalte), Betonung des Rationalismus (gegen gefühlsmäßige und seelische Unklarheiten), Toleranz und Verbrüderungsgedanken (gegen konfessionelle Ausschließlichkeitsansprüche), freiheitliche politische Meinungsbildung (gegen staatlich-kirchlichen Despotismus), Tendenz zu allen irdischen, „natürlichen“ und „rein menschlichen“ Werten (gegen den christlichen Willen zu Jenseitigkeit, Übernatur und Transzendenz). Als gesamtgeschichtliche Voraussetzung ist zu beachten, daß damals nur England und Holland (am Rande auch die Schweiz) ihrer politischen Verfassung zufolge die Entwicklung der im Deismus vorgetragenen revolutionären Ideen ermöglichen konnten. Diese nämlich ist nicht zu denken ohne den Einfluß des französischen Frührationalismus, der zunächst in England und Holland zur Macht gelangte und erst nach der Auflockerung der französischen Situation auf Frankreich zurücksprang, um dann von dort aus auf das übrige Europa einzuwirken.

Es ist daher eine geistesgeschichtlich strittige Frage, ob etwa schon Descartes als Deist interpretiert werden könne oder nicht. Offiziell bekannte er sich zum christlichen Theismus, was jedoch zu Lasten seiner bedrängten Lage gehen mag. Andere Auffassungen bezeichnen gerade ihn als das geheime Oberhaupt weitreichender freireligiöser, deistisch gerichteter Kreise und Bruderschaften (vgl. Maxime le Roy, Descartes le philosophe au masque, Paris 1929, p. 69 ff., 97 ff.). Nach konventioneller Darstellung beginnt jedoch der eigentliche Deismus als epochale Denkweise in England.

Nachdem hier bereits zur Zeit Elisabeths versucht worden war, die spätmittelalterliche Scheidung von Glauben und Wissen mit der Tendenz auf eine „Vernunftreligion“ zu radikalisieren, vollzog erstmals Herbert von Cherbury (1583—1648) eine rationale Ausformung des Deismus, indem er die Offenbarung als Grundlage der Religion völlig beseitigte und eine allgemeine Vernunftreligion auf Grund angeborener Ideen entwickelte (De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Paris 1624, London 1633). Obwohl diese Ideen jedem menschlichen

Wesen ohne Unterschied von Geburt an eigen sein sollen, sind sie ihrem Inhalt nach nichts anderes als verweltlichte Grundwahrheiten des Christentums (De religione gentilium, London 1645, Amsterdam 1663). In gleicher Grundgesinnung versuchte man jetzt erstmalig, im konfessionellen Streit einander mit Vernunftgründen zu bekämpfen (Chillingworth, Religion of protestants, 1637). Auf naturwissenschaftlicher Seite ging man nach den entscheidenden Neuerungen dazu über, die christliche Mythologie rational aufzulösen.

Das früheste System, in welchem alle deistischen Tendenzen zusammengefaßt und geordnet erscheinen, wurde durch Richard Cumberland vollendet (in der „Disquisitio philosophica de legibus naturae", 1672). Alsbald wechselte man den Ton, griff alles Vergangene an und fühlte sich programmatisch in einer Front geeinigt; jetzt erst findet Charles Blount (Anima mundi, London 1719), ein heftiger Kämpfer gegen das Christentum, den verbindenden Namen der „Deisten und Freidenker". Ihn ergänzte einige Jahre später Anthony Collins (1676—1729): er gab nochmals das systematische Programm einer „Sekte, die man Freidenker nennt" (A discourse of freethinking, occasioned by the rise and the growth of a sect, call'd free-thinkers, London 1713). Von größter Wirkung war weiterhin die Schrift „Christentum ohne Geheimnis" (Christianity not mysterious, 1696) von John Toland (1669—1722), der auch durch seine Briefe an die Königin von Preußen (Letters to Serena, 1704) vor allem aber durch sein liturgisches Bekenntnisbuch „Pantheistikon" (1720) maßgeblichen Einfluß gewann.

Bei Collins und Toland kommen bereits ausgeprägte freimaurerische Züge zum Durchbruch: Collins faßt die Deisten und Freidenker als einen sektenhaft geschlossenen Geheimverband auf, während Toland sein pantheistisches Bekenntnismanifest den rituellen Regeln eines freimaurerischen Aufnahmeverfahrens nachbildet und für eine imaginäre „Sokratische Brüderschaft" ausarbeitet.

Daneben machte Matthew Tindal (1656—1733) den Versuch, den Deismus insgesamt zu rechristianisieren: er wollte nachweisen, daß ein vernunftgemäßes Christentum (sozusa-

gen ein christlicher Deismus) älter sei als das geschichtliche Christentum und vielmehr seit Anbeginn der Welt die wahrhaft tragende Gesinnung gewesen sei. Alles Geschichtliche der christlichen Religionsform sei spätere und unverbindliche Zutat eines herrschsüchtigen Priestertums (Christianity as old as the creation, 1730). Diese Idee war ebenfalls von besonderer Wirkung auf die Freimaurerei, die sie noch heute in ähnlicher Form vertritt. — Eine politische Wendung gab dem Deismus Lord Bolingbroke (1678—1751): er ist der Urheber des Gedankens, daß Religion für das Volk zu fordern sei (als instrumentum regni), während die Auslese der Führenden den Deismus oder auch den Unglauben pflegen möge; ein konservatives Interesse an der Religion aus Gründen der Staatsraison, wie es seither im liberalistisch durchsetzten Staatsabsolutismus üblich wurde.

Inzwischen hatte die von den Deisten verkündete Ideologie neben allgemein aufklärerischen und naturwissenschaftlichen Gedanken andere Einflüsse aufgenommen. Insbesondere wurden für ihre Weiterentwicklung die Konsequenzen wichtig, die der Jude Spinoza in seinem theologischen politischen Traktat (1670) aus den Ansätzen des Descartes und des Thomas Hobbes gefolgert hatte: sie erstrebten die endgültige Scheidung der sittlichen und der politischen Sphäre und machten das Gewissen des Einzelnen zum Maßstab politischer Notwendigkeiten. Gleichen Sinnes entwarf Locke das Ideal einer innerlich bindungslosen, durch die Vernunft zusammengehaltenen Christengemeinde und wurde so zum Begründer eines deistisch fundierten Konstitutionalismus. In der Nachfolge Lockes stand weiter der frühe Materialismus; gegen ihn entwickelte sich der ästhetische Moralismus Shaftesburys und seiner Schule. Die weltanschaulichen Wesensmerkmale des Deismus, wie sie sich bis zur Jahrhundertwende in England gebildet hatten, waren daher: der Rationalismus, mit dem man für alle weltanschaulichen Fragen endgültig die Vorherrschaft des Verstandes begründete; die geheime säkularisierte Christlichkeit, die in allen Typen der „Vernunftreligion" bewußt oder unbewußt vorhanden bleibt als „angeborene Idee" einer allgemeinen menschlichen Moral;

der Liberalismus, mit dem man nicht nur die herrschenden Institutionen angriff, den man darüber hinaus als politische Haltung erkannte und theoretisch rechtfertigte. — Diese wesentlich in England entwickelten Merkmale des Deismus wurden im Laufe des 18. Jahrhunderts in West- und Mitteleuropa abgewandelt und bereichert.

In Frankreich hatte es die absolutistische Regierungsform (Ludwig XIV.) und die selten bestrittene Vorherrschaft der katholischen Glaubensform (Kanzlerschaft der großen Kardinäle von Richelieu bis Fleury) verhindert, daß die Entwicklung zum Deismus so offen und freizügig verlaufen konnte wie in England. Die Auswirkung des englischen Einflusses fand daher erst unter der Regentschaft des Orléans statt: im Zuge dieser Invasion wurde 1725 die erste Freimaurerloge in Paris und der in den Memoiren des Marquis d'Argenson beschriebene Klub de l'Entresol gegründet. In der Auflösung des Entresols durch den Kardinal Fleury (1731) zeigte sich das Machtverhältnis: der Tod Ludwigs XIV. hatte zwar eine Befreiung herbeigeführt, aber die neuen Tendenzen konnten sich gleichwohl nur halb geheim und in ständigem Kampfe mit den höfisch-klerikalen Mächten ausbilden. Ihre Träger wurden außer d'Argenson (der eine monarchische Republik propagierte) vor allem der Abbé de St. Pierre (auf den der Gedanke des Völkerbundes zurückgeht), Maupertuis (Präsident der Berliner Akademie unter Friedrich dem Großen und eifrigster Anhänger Newtons) und in entscheidendem Maße Voltaire. Obwohl die Geistesrichtung, die durch diesen Namen gekennzeichnet ist, noch im ganzen auf dem Boden des Deismus steht, gehört ihre Gesamterscheinung in den größeren Rahmen der Aufklärung. Die materialistische Konsequenz des Deismus wird in Frankreich durch Diderot und die Enzyklopädisten aufgenommen und verläßt damit ebenfalls den weltanschaulichen Raum des Deismus.

Für Deutschland ergibt sich ein ähnliches Bild. Der Widerstand gegen die englischen Einflüsse wird hier jedoch nicht von den Machtfaktoren geleistet (es ist das Zeitalter des „aufgeklärten Absolutismus"), sondern von den Kräften der

älteren Wissenschaft. Namentlich Christian Wolff setzte sich mit seiner weitreichenden Schule gegen den Deismus zur Wehr, konnte aber dessen Einflußnahme nicht verhindern: wie in Frankreich, so wurde auch in Deutschland die Übernahme des englischen Freidenkertums mit einer fast planmäßig erscheinenden Ausdauer betrieben, und wie in Frankreich wurde im Rahmen der deistischen Überfremdung (namentlich durch Collins, Toland und Tindal) und an der Einbruchsstelle aller englischen Tendenzen, nämlich in Hamburg, 1737 die erste deutsche Freimaurerloge gestiftet, welcher bis 1740 bereits vier weitere Gründungen folgten.

Das größte Aufsehen erregte 1735 die sogenannte „Wertheimer Bibel" als erster deutscher Versuch einer rationalistischen Bibeldeutung; sie stammte von Johann Lorenz Schmidt und beruhte, obwohl sie durchweg vom Geiste des Wolffschen Rationalismus getragen scheint, auf der Lehre Tindals von der zeitlosen Vernünftigkeit der christlichen Offenbarung. Insofern bedeutet sie das erste deutsche Manifest des Deismus, ausgearbeitet nach den Methoden der nichtdeistischen Schule Wolffs. — Als unzeitgemäßer Einzelgänger steht im gleichen Zusammenhang Johann Christian Edelmann (1698—1767): er war ursprünglich Pietist, wurde unter dem Einfluß des englischen Deismus fanatischer Freidenker und zuletzt (als erster in Deutschland) Anhänger Spinozas. Sein Leben war erfüllt vom Streit mit Klerus und Behörde, die ihn zum Atheisten stempelten. Ein geschichtlicher Einfluß seines Wirkens ist nicht festzustellen. — Dagegen vollzog sich um die Mitte des Jahrhunderts unter dem wachsenden Einfluß der Engländer eine Umbildung des nationalen Zeitgeistes überhaupt. Keine Abwehrmaßnahme der Theologie oder der populären Apologetik vermochte die Entwicklung aufzuhalten: im Verein mit Aufklärung und Rationalismus wurde auch in Deutschland der Deismus zur zeitweilig herrschenden Auffassung.

Namen wie der des rationalistischen Theologen Bahrdt (1741—92), des jüdischen Popular-Philosophen Mendelssohn (1729—86) und des Wegbereiters der klassischen Dichtung Lessing (1729—81) bezeichnen die Höhepunkte

jeweils verschiedener Linien, in denen sich der deutsche Deismus vollendete. Er wurde erst abgelöst, nachdem einerseits Kant seine weltanschaulichen Grundlagen kritisch zerstört, und andererseits der gefühlsmäßige Irrationalismus der „Deutschen Bewegung" seine epochalen Auswirkungen überwunden hatte.

Der Deismus vollzog im Gesamtablauf der europäischen Aufklärung eine Befreiung von der dogmatischen Herrschaft des Katholizismus und des orthodoxen Protestantismus aller Denominationen. Darin liegt seine positive geschichtliche Funktion.

Seine Beziehungen zur Freimaurerei sind dreifacher Art; sie bestehen erstens im allgemeinen theologischen Aufriß, zweitens in konkreten Denkformen und Projekten, drittens in personellen Bindegliedern.

Die deistische Gottesvorstellung ist die Grundform aller einschlägigen Abwandlungen durch die Freimaurerei. Wo Gott als Konstrukteur eines mechanischen Automaten vorgestellt wird, bedarf es nur geringer Korrekturen, damit aus ihm ein Baumeister aller Welten werde, der, nachdem er den Kosmos erbaut hat, alle weiteren architektonischen Ausführungen den Maurern überläßt. — Der deistische Weltbegriff erblickt im Universum ein wohlgeordnetes Gefüge, da erst eine innere Ordnung den automatischen Ablauf des Ganzen gewährleistet. Es besteht demnach eine universale Harmonie, so daß es als verbindliches Ziel gelten muß, sich als Einzelmensch dieser Ordnung ebenso harmonisch einzugliedern. Die erzieherischen Forderungen und Leitgedanken der Freimaurerei fußen auf diesen Voraussetzungen. — Es war als eine Eigentümlichkeit des neuzeitlichen Geistes bezeichnet worden, daß solche Lehren von Gott, der Welt und den Menschen nicht nur keine dogmatische Formulierung finden, sondern gerade aus dem Kampf gegen das Dogma hervorgehen. Andererseits ist nachdrücklich zu betonen, daß der Deismus es bis zuletzt (bis zu Voltaire nämlich) streng vermieden hat, aus der Auflösung der Glaubens- und Offenbarungswahrheit gottesleugnerische Konsequenzen zu ziehen. Er steht bewußt in der Mitte zwi-

schen mittelalterlicher Glaubenswelt und modernem Atheismus: als die erste klare Form der Säkularisation. Und dies ist von den Tagen der Gründung bis zur Gegenwart genau die Haltung der Freimaurerei gewesen: gegen den Gott der Kirchen, gegen die Gottlosigkeit, — aber für den Baumeister, den weitplanenden Schöpfergott und sein harmonisches Werk. (Die gleiche, zwiefach ablehnende Mittelstellung nehmen Deismus und Freimaurerei seit jeher zum Materialismus ein; hier ist indessen der subtile Unterschied zu machen, daß der Materialismus zur Zeit des Deismus und vor Hume eine Angelegenheit der Wissenschaft ist, während die späteren Folgerungen ins Weltanschauliche umschlugen: der Deismus ruhte zum Teil — wie auf dem Frührationalismus — mit auf den Erfolgen der neuzeitlichen Naturwissenschaft, bejahte aber deren Entwicklung nur, soweit es die religiöse, immer noch profan christliche Grundhaltung zuließ; die Freimaurerei verfuhr in der gleichen Weise mit der weltanschaulichen Entwicklung des Materialismus, — sie duldete ihn, solange er sich aller radikalen Schlußfolgerungen enthielt.) — Die deistische Lehre konnte keinen dogmatischen Charakter annehmen, weil sie nicht den Glauben (die Doxa), sondern die Vernunft zum Grunde hatte. Ihre zentrale Idee war die der Vernunft- oder Naturreligion, d. h. einer inneren Rückbindung des Menschen (des seit dem Mittelalter autonomen Einzelmenschen) an natürliche oder vernunftgemäße Wahrheiten. Diese Wahrheiten waren nicht von Gott geoffenbart, sondern den Menschen als Ideen von Geburt an eingepflanzt, und Gott selbst war, in seiner deistischen Gestalt, eine derartige Idee. So daß denn die ganze, objektiv erscheinende Gottes- und Weltlehre des Deismus zurückgenommen war in die subjektive Innerlichkeit des Einzelnen.

Als Verfahren aber, durch das sie zur Wirkung gelangte, galt allein das der rationalen Einsicht: der Mensch erkennt, auf sich gestellt und auf die eigene Innerlichkeit gerichtet, bestimmte Grundwahrheiten, die seine Vernunft erfaßt, was in ihr selbst angelegt ist. Solche Anlagen, die als Vernunftwahrheiten ausgedrückt werden, sind die vom Deismus anerkannten und verteidigten Reste der christ-

lichen Gläubigkeit, — diesseits aller überweltlichen Transzendenz und zeitlos über alle geschichtliche Offenbarung hinaus: sie bilden zusammen ein locker gefügtes Moralsystem, dessen Inhalt in einer rationalen Verdünnung christlicher Sittengesetze besteht, mit dem charakteristischen Einschlag von vorchristlich-antiker Schönheitsethik oder nachchristlich-moderner Zweckstrebigkeit. Diese deistische Grundhaltung, die in ihrem Wesen auch vom Deismus selbst nicht durchschaut wurde, hat sich die Freimaurerei, ebenfalls ohne tieferes Verständnis, zu eigen gemacht; die moralisch-erzieherischen Folgerungen stimmen ohne wesentliche Abweichung noch heute mit denen des geschichtlichen Deismus überein. — Die Reduktion des Glaubens auf die angeborenen Ideen des Einzelnen verlangt nicht nur Rationalismus und Individualismus, sondern zugleich den universalen Geltungsanspruch: da die Ideen jedem Menschen ohne Unterschied gleichermaßen angeboren sind, müssen sie für alle Menschen gleichermaßen gültig sein. Das ist der Sprung vom Individuum zur indifferenten Menschheit, die jeder Universalismus zwangsläufig und über alle konkreten Wesensbestimmungen des Menschen (durch Geschichte und Umwelt, Rasse und Boden) hinweg vollziehen muß. Er gehört so wesentlich zur Freimaurerei wie zu allen sonstigen Menschheitslehren, und einer der wenigen unangefochtenen fundamentalen Sätze des ältesten Konstitutionsbuches der Loge (Anderson 1723) besagt entsprechend, daß die religiöse Anschauung der Freimaurerei diejenige sei, in der alle Menschen übereinstimmten, auf Grund der ihnen übereinstimmend angeborenen Ideen von Gott und der Welt. — Darin ist zugleich für den Deismus wie für die Freimaurerei die Forderung der Toleranz enthalten: die Weite einer rein menschheitlichen Übereinstimmung, d. h. die inhaltliche Indifferenz der Menschenauffassung, verlangt logisch die Duldung aller inhaltlichen Differenzen. Nun zeigt jedoch die Geschichte dieser und aller verwandten Ideologien von jeher den eigentümlichen Umschlag des Toleranzprinzips in die Unduldsamkeit. Es handelt sich dabei um eine Dialektik, die durch die Sachlage bedingt ist und notwendig aus ihr entstehen muß: jede Toleranz

wird in dem gleichen Augenblick unduldsam, wo sie sich als solche angegriffen sieht; sie bedarf zu ihrer Verteidigung der Intoleranz, weil auf tolerante Weise keine Verteidigung zu leisten ist; sie gibt sich daher in jedem Falle selbst auf, indem sie entweder tolerant auf Verteidigung verzichtet, um überwunden zu werden, oder auf sich selbst verzichtet, um intolerant zu werden. (Es ist nicht zuletzt diese immanente Dialektik, die heute den gesamten Liberalismus, für den der gleiche Sachverhalt zutrifft, im Kampfe gegen die „autoritäre" Gesinnung zu völlig antiliberalen Maßnahmen nötigt.) Auf Grund des sachgegebenen Zwiespalts waren Deismus und Freimaurerei wie alle freiheitlichen Anschauungen stets in der Lage, die theoretische Toleranz mit praktischer Intoleranz zu verbinden. — Die Toleranz ist nur die religiöse Seite einer totalen Gesinnung, an deren Begründung Deismus und Freimaurerei zwar großen Anteil haben, die aber in ihren Ursprüngen und Erstreckungen über beide hinausgeht: des Liberalismus. Liberalismus, Toleranz und allgemeine Menschlichkeit führen gleichläufig auf eine nochmals andersgefärbte Grundanschauung, an welcher wiederum Deismus und Freimaurerei gemeinsam arbeiteten: zur humanitären Verbrüderungsideologie. Es bezeichnet die engere weltanschauliche Tradition, daß ein Deist erstmalig den Völkerbund konzipierte, daß ein Freimaurer unermüdlich für ihn warb, daß er endlich als geschichtliche Realität zur Bühne aller freimaurerischen Tendenzen wurde. Auch diese Erscheinungen liegen jedoch schon außerhalb des gegebenen deistisch-freimaurerischen Beziehungskomplexes.

Dagegen wird die weltanschauliche Parallelität zwischen Deismus und Freimaurerei mehrfach bestätigt durch konkrete Vorformen des Freimaurertums, die der geschichtliche Deismus denkend und planend entfaltet hatte: Collins etwa faßte die Deisten und Freidenker als Sekte auf und durchaus im Sinne des geheimen Ordens, der sich gegen die herrschenden Mächte verbündet hat und — ohne den offenen Angriff zu wahren — den großen Umsturz vorbereitet. Die Mentalität, von der Collins' Manifest getragen ist, gleicht Zug um Zug der späteren Freimaurergesinnung; selbst die

vorgegebene Harmlosigkeit der Bestrebungen fehlt nicht, hinter der das überhebliche Selbstbewußtsein des Eingeweihten auf die verborgenen Gefahren und die Torheit der Ahnungslosen anspielt. — Bedeutender im Sinne der Vorform wird dann Toland mit seinem Pantheistikon (während er sich gesinnungsmäßig in mehrfacher Hinsicht vom eigentlichen Freimaurertum entfernt, vor allem in seinen Serena-Briefen, die ideell bereits dem Materialismus der späten Aufklärung angehören). Die vorwegnehmende Bedeutung des Pantheistikon liegt sowohl im Inhalt wie in der Form. Für den Inhalt ist die Tatsache wichtig, daß Tolands literarischer Erstling eine Übersetzung Giordano Brunos darstellt; damit machte er sich zum Mittler jener vielfach gemischten, neuplatonisch genannten, von Italien ausgehenden Sondertradition, die als irrationalistische Gegenbewegung die Epoche der Aufklärung durchzieht. In der Tat stellt sein Manifest antike Gestalten und Ideen in den Vordergrund, mit betonter Vernachlässigung des Christentums. Namentlich Platon (bzw. den platonischen Sokrates) und die Stoa (Cato und Cicero) stellt er in einen kultischen Sinnzusammenhang mit der Freidenkerei. Was den weltanschaulichen Gehalt angeht, so ist die selbstgewählte Rubrik des „Pantheismus" nur bedingt am Platze. Diese Anschauung erwächst allerdings aus der antik-orientalischen Mischtradition und findet nicht zufällig ihren größten und wirkungsvollsten Vertreter in dem Juden Spinoza; aber ihr Wesensgehalt (die Auflösung Gottes in das kosmische All) wird durch Toland nur unvollkommen ausgedrückt. Dennoch mag er, der zutiefst dem Atheismus huldigt (wie denn auch Spinoza ein Jahrhundert lang als Atheist gelten konnte) am Beginn einer besonderen pantheistischen Richtung der freimaurerischen Ideologie seine Stelle haben. In dieser Richtung stehen etwa: die „Relation apologique et la Société des Francs-Maçons" von 1738 („alle Dinge sind eins im All und dieses Eine ist ganz in allen Dingen, das, was in allem ist, ist Gott, ein ewiges, unermeßliches und höchstweises Wesen. In diesem All leben und weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Wesen hervorgebracht und in dieses All müssen alle Wesen zurückkehren. Es ist der letzte Zweck

und Grund aller Dinge.“); oder Comenius („die Einheit und die auf sie gegründete Vereinigung ist das Ebenbild Gottes: denn Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch Eins“: L. Keller, Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben, Jena 1911, S. 42). Und Keller, der deutsche Historiker der Freimaurerei, arbeitet selbst in dieser Richtung, die indessen nicht als allgemein freimaurerisch gelten kann. Zumal vom Deismus weicht der Pantheismus entschieden ab, und daß einst beides vereint auftrat, geht zu Lasten der vagen und sehr literarischen Persönlichkeit Tolands. — Die Form seines Pantheistikons gibt sich als bekennerisches Frage- und Antwortspiel, als Aufnahmeverfahren für eine „sokratische Brüderschaft“, deren wirklicher Bestand nicht nachzuweisen ist. Die rituelle Form gehört somit in die unmittelbare Überlieferung der freimaurerischen Kultgebräuche und Ritualien. Darin liegt auch der eigentliche Sinn der erwähnten irrationalistischen Sondertradition, die aus den verschiedenartigsten Ursprüngen mystische Gebräuche und Zeichen mit sich führte.

Endlich gehören alle Beteiligten englischer, französischer und deutscher Logengründungen des frühen 18. Jahrhunderts weltanschaulich mehr oder weniger zur Gesinnungsgemeinschaft des Deismus in seiner allgemeinsten Form, so daß auch der personelle Zusammenhang zwischen Deismus und Freimaurerei außer Frage steht.

Für das Deutschland des 18. Jahrhunderts bedeutete der Deismus als zeitbeherrschende Geistesrichtung gleich der frühesten Freimaurerei eine Überfremdung durch den Westen.

4. WESTLICHE HUMANITÄTSIDEOLOGIE UND DEUTSCHE HUMANITÄT

Humanität (aus lat. homo, humanus = Mensch, menschlich, als „humanitas" begrifflich zuerst bei Cicero) bezeichnet heute den allgemeinen Inhalt einer Idee der irdischen „reinen Menschlichkeit", wie sie im Kampfe gegen eine jenseitig bezogene („transzendentale") Auffassung vom Menschen, bzw. gegen die Lehre von der erbsündig verderbten Menschheit mit dem Ziel der sittlich-geschichtlichen Verweltlichung ausgebildet worden ist. — Die Humanitätsidee ist das eigentliche Zentrum der freimaurerischen Ideologie im ganzen, so daß es kaum eine theoretische Auslassung der Freimaurerei aller Länder und Zeiten gibt, die nicht in der Humanität den letzten „sagbaren" Sinn des Freimaurertums sähe.

So ist die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee eng mit der weltanschaulichen Vorgeschichte der Freimaurerei verknüpft. Sie gehört mit ihr in den gleichen geistesgeschichtlichen Gesamtraum, der als „Aufklärung" zusammengefaßt wird, und wirkte mit an einer bestimmten theologischen Richtung, die als „Deismus" auf die Freimaurerei bestimmenden Einfluß gewann; in politischer Hinsicht hat sie — wie die Freimaurerei — großen Anteil an der Entstehung und Ausbreitung des „Liberalismus".

Die besondere Tradition der Humanitätsidee liegt dagegen in ihrer unmittelbaren Beziehung zur italienischen Renaissance und damit zur Antike — im Sinne jener ersten Erneuerer, die im späten Mittelalter das griechisch-römische Hellenentum über die christliche Zwischenzeit hinweg aufs neue verbindlich machen wollten. In dieser Tendenz lag — zunächst unbewußt, später offen verkündet — der Zug zu einem neuen Menschen der Diesseitigkeit, der freiheit-

lichen Haltung und der Weltkultur. Die Schlagworte des „uomo universale“ und des „galant' uomo“ bezeichnen das angestrebte Ideal der geistigen Universalität und sittlichen Weltläufigkeit: es trug der Gesamtbewegung, die von Italien aus das damalige Europa ergriff und mit der Reformation und den übrigen Säkularisationsformen zusammen die moderne Welt begründete, den Namen des Humanismus ein. Humanismus heißt demnach zugleich: Wiederentdeckung der Antike (mit den Mitteln der Gelehrsamkeit) und Befreiung von den mittelalterlichen Bindungen, beides in der Ausrichtung auf einen neuen, universalen und weltbürgerlichen Menschen.

Die ursprüngliche Idee einer national-unterschiedslosen reinen Menschlichkeit, auf die der Humanismus zurückgriff, entstammt — wie der Begriff einer unterschiedslosen allgemeinen Menscheit — der Verfallslage des römischen Weltreichs, wurde vornehmlich von den Trägern der Stoa (Seneca, Cicero, Marc Aurel) ausgeprägt und ging von hier aus ein in die Gesamtauffassung des früheren Christentums. — Das christliche Mittelalter hat dagegen die in der Humanitätsidee enthaltenen Ideale nicht etwa ausgestoßen, sondern nur überformt, aufgehoben und auf den Bereich des schlechthin Außermenschlichen bezogen. So wurde die gleichsam expansiv gedachte Menschlichkeit der Spätantike nach innen gewandt und in der Rückverbindung auf den Schöpfer als göttliche Mitgift interpretiert: das „Menschliche“ im Menschen ist seine Beschaffenheit (als „Kreatur“) nach dem Ebenbild Gottes. Gegen diese „humanitäre“ Anthropologie des Mittelalters, die vorwiegend an der Antike orientiert blieb, richteten sich jedoch mehrfach und immer wieder Gegenmeinungen, die, durch Paulus und Augustinus angeregt, den Menschen radikal von Gott trennen, den Gott als das „ganz Andere“ (Deus absconditus) verstehen und den Menschen in den Abgrund seiner Sündhaftigkeit stoßen wollten und die humanitären Vorstellungen geradezu verfehmten. Ein antihumanitäres Radikalchristentum lebte seither immer wieder auf in den Häresien und Sekten, im frühen Luthertum und Calvinismus, im Pietismus und Herrnhutertum, in

der orthodoxen Reaktion des 19. Jahrhunderts (Hengstenberg) und endlich in der heutigen „Bekennenden Kirche“. Der klassische Katholizismus, endgültig geformt durch die mittelalterliche Hochscholastik (Thomas von Aquino) und — als romanisch-politischer Komplex — durch die Gegenreformation, hat infolge seiner vielfältigen Verbundenheit mit der Antike stets eine gewisse Nähe zur Humanitätsidee behalten: sie drückte sich aus etwa in der spezifisch-katholischen Barockkultur des deutschen und romanischen Südens, sowie in der volkstümlichen Lebenshaltung katholisch geprägter Stämme und Landschaften.

Der eigentliche Charakter der humanistischen Humanitätsidee der Renaissance entwickelte sich aus der Säkularisation, aus der Verweltlichung christlicher Gehalte und dem Rückweg ins Diesseits: der Mensch des Humanismus steht wieder in irdischer Bezogenheit. Er ist gleichwohl nicht wieder der vorchristliche, er hat vielmehr die gesamte Christlichkeit noch in sich, obwohl in entscheidend veränderter Form. Der Renaissance-Humanismus ergriff als geistige Bewegung außer Italien wesentlich Deutschland und die Niederlande. Er nimmt seinen Anfang in Florenz, wo Dante (1265—1321), Petrarca (1304—1374) und Boccaccio (1313—1375) als die ersten großen Verkünder des neuen Ideals auftreten. Die künstlerische Seite, die in Italien bald vorherrschend wurde, fand hier auch ihre Vollendung: durch die großen Jahrhunderte der italienischen Kunst, des „Quattrocento“ und „Quinquecento“ (Botticelli, Michel Angelo, Leonardo, Raffael). Die Gelehrtenbewegung fand ihren Höhepunkt in den Niederlanden durch Erasmus von Rotterdam (1467—1536). In Deutschland wurde die Kunstbewegung der Renaissance durch die große Bildkunst der Dürerzeit aufgefangen. Der gelehrte Humanismus aber wurde in allen Formen übernommen und fortgebildet durch: Enea Silvio Piccolomini (1405 bis 1464), Gregor von Heimburg (gest. 1472), Niclas von Wyle (1410—78), Albrecht von Eyb (1420—75), Johannes Hartlieb (ein Vorläufer des freimaurerischen Mystizismus, gest. 1468), Conrad Celtis (1459—1508), Jakob Wimpfeling (1450—1528), Johannes Reuchlin (1455—1522) u. a. Der

Humanismus traf in Deutschland mit der lutherischen Reformation zusammen und ging mit ihr charakteristische Verbindungen ein: während Erasmus und Luther polar gegeneinanderstehen, fassen Melanchthon (1497—1560) und Hutten (1488—1523) die beiden Bewegungen zusammen und führen sie zu neuen Zielen, die ursprünglich von keiner Seite erstrebt waren. Für die Humanitätsidee erbringen derartige Synthesen jenen protestantisch-moralischen Einschlag, den sie seitdem nicht mehr verlieren sollte.

Endlich mündet um diese Zeit die Tradition des hellenistisch-neuplatonischen Mystizismus in die Humanitätsidee ein, der ebenfalls durch die Renaissance einen erheblichen Auftrieb erfuhr. Nächst den Italienern Ficino (1433—1499) und Mirandola (1463—1494) (ihrerseits Schüler des Griechen Plethon) war es Reuchlin, der nicht nur die allgemeinen Renaissance-Ideale und den Protestantismus, sondern darüber hinaus die mystischen Tendenzen vertrat und sogar in den Bann kabbalistischer Geheimlehren geriet. Namentlich für die Vorläufer der Freimaurerei im engeren Sinne wurde diese Neigung zum Mystizismus bestimmend: Andreä (1586 bis 1654), Amos Comenius (1592—1670), ebenfalls wie Hartlieb ein unmittelbarer Vorbereiter des Freimaurertums, und Jakob Böhme (1575—1624) verbanden das sittlich-religiöse Menschenideal des Humanismus mit geheimbündlerischen Ritualien zu einem Erziehungssystem, das sich als solches bereits im Gesamtrahmen der Aufklärung hielt. Es steht somit an der Schwelle der eigentlichen Humanitätsepoche, die von heute aus gesehen durch die aufklärerische Humanitätsidee gekennzeichnet ist, — für die also die spätantike, die christliche und humanistische Humanitätsidee lediglich Vorformen bedeuten. Es muß jedoch von vornherein betont werden: daß diese Epoche nicht wie ihre Vorformen eine gleichartige und umfassende Humanitätsidee bildete, daß sie vielmehr eine Mehrheit von Versionen hervorbrachte, welche sich nicht nur durch ihre nationalen Besonderheiten, sondern auch aus ideologischen Gründen voneinander unterschieden. Die entscheidenden Versionen sind aber die westliche und die deutsche Humanitätsidee — und in entspre-

chender Unterordnung die verschiedenen Humanitätsideen der westlichen und der deutschen Freimaurerei, denn diese gehörte seit ihrer offiziellen Begründung zweifellos zu den bedeutendsten Trägern der Humanitätsidee überhaupt.

Die westliche Humanitätsidee steht vollkommen in der Bewegung der westeuropäischen Aufklärung und ist nichts anderes als ein anthropologischer Extrakt aus allen Lehren und Gedankengängen, die das ideelle Gefüge der aufklärerischen Weltanschauung bilden. Ihre Träger sind die namhaften Führer dieser Gesamtbewegung: Bacon, Locke, Shaftesbury in England, Bayle, Voltaire, Rousseau in Frankreich. Im einzelnen ist die westliche Humanitätsidee durch die weltanschaulichen Grundzüge der Aufklärung geprägt: Humanität wird als reine Menschlichkeit zunächst der Charakter des absoluten Individuums, das von allen „Zufälligkeiten" seines konkreten Daseins — also von Rasse, Nationalität, geschichtlichem Raum, Geschlecht — losgelöst, keine andere Aufgabe hat, als sich in dieser seiner gereinigten Wesenheit als Mensch zu vervollkommnen; Humanität wird demnach weiterhin zum Charakter einer Gesamtheit, die von den humanitär geläuterten Individuen gebildet und getragen wird, — über alle Grenzen der „Zufälligkeit" hinaus und als jene universale Menschheit, der die entsprechende Aufgabe zufällt, sich in ihrer universalen Humanität zu verwirklichen. Damit ist dem Einzelnen das Ziel seines Werdens (seiner „Perfektibilität") und der Gesamtheit der Sinn ihrer Geschichte (d. h. ihres „Fortschritts") gegeben: beides heißt Humanität.

Diese Grundvorstellung bringt von ihrem Ursprung her die Tendenz gegen die frühere christliche Ausrichtung auf das Jenseits mit: sie bekundet sich in der entschiedenen Diesseitshaltung, die von den Lehrern der Humanitätsidee eingenommen wird. Im Kampf um die Selbsterhaltung wächst ihr jedoch eine entgegengesetzte Tendenz zu, nämlich die der Verteidigung gegen die antichristliche Radikalität, die sich mit fortschreitender Aufklärung als Materialismus und Positivismus entwickelt. Darin zeigt die Humanitätsidee ihr profan-christliches Gesicht: sie bewahrt die

„sittlichen Werte“, die sie als verweltlichte Substanz des Christentums in die Neuzeit herübergerettet und in ein Moralsystem gebracht hat, auf der Grundlage einer fast vergöttlichten Vernunft an Stelle des Glaubens.

Eine weitere Tendenz der westlichen Humanitätsidee liegt in ihrer Neigung zur Geheimbündelei, in dem Bestreben, die Humanitätsidee als das Zentrum einer geheimen Religion zur Stiftung von Orden und Gesellschaften zu benutzen. Diese Neigung steht in der Überlieferung jenes Mystizismus, der aus hellenistischen und orientalischen Quellen durch Renaissance und Barock aufgenommen und verbreitet wurde.

Gleichwohl bleibt ein gültiges Wesenmerkmal der westlichen Humanitätsidee die mechanistische, rationale Auffassung sowohl der individuellen, als auch der geschichtlichen Strukturen: der Mensch, sei er auch noch so perfekt in seiner Humanität, ist zuletzt nur ein Atom, das sich von anderen Atomen nicht wesenhaft unterscheidet; die Menschheit aber ist zuletzt nur die Gesamtheit dieser Atome, ihre Zusammensetzung ist mechanisch nach Art eines maschinellen Systems, ihre Geschichte ist der mechanisch fortschreitende Ablauf eines konstruktiven Planes. — Auch wo der Westen über diese durchgängige Rationalität hinauszugreifen sucht in die irrationalen Bereiche der verklärenden Schönheit (Shaftesbury) oder der Gefühlstiefe (Rousseau) verzichtet er nicht auf die mechanischen Grundgesetze und industriellen Methoden der Durchführung.

Das aber ist es, worin die deutsche Humanitätsidee sich vornehmlich von der westlichen trennt, und nicht zufällig fanden gerade die Grenzfälle der westlichen Aufklärung in Deutschland die nachhaltigste Wirkung.

Die Entwicklung der deutschen Humanitätsidee, die der wesentlichste Beitrag Deutschlands zur Aufklärung und ein Fundament ihrer Überwindung darstellt, war indessen vorbereitet durch die mystizistische Überlieferung, die hier besonders wirksam war (Schwenkfeld, Weigel, Sudermann, Arndt, Andreä, Franckenberg, Zcepko, Silesius, Templin, Kuhlmann), durch die Sondertradition des Luthertums, zumal des

Pietismus, am tiefsten jedoch durch die Metaphysik des Leibniz, die erst in der Blütezeit der deutschen Humanitätsidee eine ihr gemäße Aufnahme fand. Vorbereitet nämlich war hier die organische Individuation, die das Kriterium der deutschen Humanitätsidee bildet, d. h. die Überwindung des westlichen Mechanismus und Atomismus im Rückgang auf die unwiederholbare Einmaligkeit der gewordenen, „organisch entfalteten“ Einzelgestalt. Mit dieser Wandlung der Individualität vollzog sich zwangsläufig eine entsprechende Wandlung der Gesamtheit: Die Menschheit konnte hier nicht länger als eine mechanische Summe von Atomen aufgefaßt werden, — sie wurde zu einem Gesamtorganismus. Zwischen die Menschheit aber und die organische Individualität trat jetzt erstmalig das Volk als eine geschichtstragende und -wirkende Kraft; hier liegt der Ausgangspunkt für die selbständige Fortentwicklung der deutschen Humanitätsidee.

Noch Lessing blieb im System der westlichen Humanitätsidee befangen und konstruierte eine Geschichte der christlichen Offenbarung, welche von einer indifferenten Menschheit getragen und nach einem konstruktiven Plan abgewickelt wurde („Erziehung des Menschengeschlechts“). Nicht anders Kant, wenn er in „weltbürgerlicher Absicht“ die Geschichte als kontinuierlichen Fortschritt zu den Höhen der Aufklärung schilderte und ihren Gipfel in einem friedenswilligen Bündnis aufgeklärter Völker sah, obwohl er in anderer Weise die Voraussetzungen dieser Art von Aufklärung selbst zerstörte. Herder dagegen, dem das klassische Weimar den Beinamen des Humanen gab, durchstößt die westliche Überfremdung, und es kommt alles darauf an, daß seine Tat von Grund auf deutlich werde:

Herders Humanitätsidee wurzelt in der Überzeugung vom immanenten „Zweck“ der Geschichte des Einzelnen, des Volkes und der Völkergemeinschaft. Alle geschichtlichen Wesen leben, aber „der Zweck einer Sache, die nicht bloß totes Mittel ist, muß in ihr selbst liegen“; jede Geschichte geschieht in der Weise der sinnvollen Entwicklung. Doch das hieße ein „tantalisches Schicksal“, läge der Sinn der

Entwicklung nicht in ihr selbst, strebte die Geschichte nach unerreichbaren Zielen, die außerhalb ihrer befestigt wären. Der Sinn der Menschheitsgeschichte liegt vielmehr in ihr selbst, das Ziel der menschlichen Entwicklung ist der Mensch: er „hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als er selbst". Wenn es ein Gesetz gibt im Weltgeschehen, so ist es dieses: „Der Mensch sei der Mensch! Er bilde sich seinen Zustand nach dem, was er für das Beste erkennt." — Wenn das die Formel der Humanität ist, so fragt es sich, was diese Menschlichkeit konkret bedeuten könne. Sie ist zunächst „das Göttliche in unserem Geschlecht", bedeutet die Teilhabe des Menschen an der Gottheit, die Herder als das Bleibende im Flusse des ewigen Werdens verstand. Die Menschlichkeit des Menschen ist seine Göttlichkeit: das ist die deutsche Umkehrung der Transzendenz, bezogen auf eine ursprünglich verstandene Geschichte. —

Jedoch das Göttliche im Menschen ist metaphorisch gemeint. Wenn Gott ist, so ist er auf eine Weise, die es nicht zuläßt, daß man ihm das Leitseil der Geschichte in die Hand gibt und seine wundertätigen Eingriffe beschaulich erwartet. Wenn er ist, so legte er dem Menschen „sein menschliches Schicksal in seine menschliche Hand". Herder erfährt die Geschichte als das unabsehbare und vielfältige Tun und Wirken des Menschen, als das verflochtene Gewebe seiner Schicksale. Er dachte nur selten „die Menschheit", er dachte „den Menschen": er meinte ihn „in allen Einrichtungen der Völker von Sina bis Rom, in allen Mannigfaltigkeiten seiner Verfassung"; er meinte ihn in seiner konkreten Situation: sie ist für Herder wesentlich bedingt und bewirkt durch Zeit und Raum, Schicksal und Klima der Nationen. Herder, der hellhörig war für die „Stimmen der Völker", der das Volkstum allererst entdeckte, wußte ebensowenig von der Natur des Volkes wie der Menschheit; von Griechen, Romanen, Slaven und Deutschen wußte er mehr als die Gesamtheit seiner Zeitgenossen. „Der Mensch": er ist ein jeweils besonderer, ein völkisch und klimatisch bedingter, und seine übergeordnete Besonderung ist das Volk. In dieser wesentlichen Besonderung ist er das Thema der Geschichtsbetrach-

tung, der Träger und Täter seiner Geschichte und der Sinn seiner Humanität: die Göttlichkeit des Menschen ist somit seine Art, jeweils in seiner menschlichen Besonderung zu sein.

Herder sah Völker und Einzelne und (sah sie noch ohne scharfe Trennungen, doch wo er Forderungen erhob, sah er das Volk als Individuum und) beides als Organismen; die Humanität aber sei so ihm eine Aufgabe: Völkern und ihren Menschen gab Herder auf, eigenständig und selbsttätig, auf dem Grunde ihrer jeweils besonderen Bedingtheit sich selbst als ihre Göttlichkeit zu verwirklichen („Ideen zur Philosophie einer Geschichte der Menschheit", „Briefe zur Beförderung der Humanität", „Adrastea").

Damit ist die aufklärerische Idee einer indifferenten Menschheit zurückgenommen in eine Organologie der Völker und Einzelnen; die „Humanität" aber wurde wesentliche Anlage der Völker und des Einzelnen, die es für beide organisch zu entfalten gilt. Wie Herder die organische Entfaltung einer völkisch-individuellen Humanität dachte, hat er in allen Arbeiten seiner reifen Zeit (etwa von 1770 bis zur Jahrhundertwende) vielfältig gezeigt.

Aus ganz anderen Gründen und mit anderen Zielen entwickelte zur gleichen Zeit Schiller den deutschen Begriff der Humanität: seine „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1794) bedeuten den ersten geistigen Gegenstoß gegen die französische Revolution, sofern in ihr die westlich-liberale Humanitätsidee zum Siege kam. Unter diesem unmittelbar politischen Zwange besinnt sich Schiller wie Herder auf das Wesen des geschichtlichen Menschen und seiner politischen Situation. Er findet die Ausgangslage einer künftigen politischen Erziehung in einem Zustand, den er den „ästhetischen" nennt und als den Zustand der „aktiven realen Bestimmbarkeit" deutet. Das heißt: der Mensch wurde und wird dann geschichtsfähig, wenn er in der Überwindung seiner primitiven (tierisch-naturhaften) Bindungen eine „Freiheit" erreicht, die auf dem alleinigen Grunde der Selbstheit sich für neue Bindungen offenhält; er wurde und wird aber erst dann wahrhaft geschichtlich, wenn er in diesem Zustand der Freiheit „seine Sache" übernimmt, nämlich:

sich selbst bindet an die Verwirklichung seiner Gemeinschaft, — das ist seine letzte Bestimmung. So vollzieht er den Schritt aus der primitiven („barbarischen") Natur zur Kultur, und von daher tritt bei Schiller die „Kunst" (im weitesten antiken Sinne verstanden als die planmäßig herrschaftliche Arbeit des Menschen im Gesamtbereich des Seins) in ihre entscheidende Funktion: sie hat als Erziehung zum höchsten Sinn dieser Arbeit jenen Zustand zu schaffen, der den Menschen befähigt, in der Verwirklichung seiner Gemeinschaft geschichtlich zu werden. Dies aber ist seine „Humanität".

Hier wird erst deutlich, wie weit die „Deutsche Bewegung" um 1800 den ästhetischen Moralismus des Westens (mit dem sie für das öffentliche Bewußtsein noch immer zusammengeht) hinter sich ließ: es geht hier keineswegs um eine moralische Erziehung durch das Schöne (Shaftesbury), obwohl man es lange Zeit nicht anders verstehen konnte; es geht vielmehr um die Möglichkeit des geschichtlichen Menschen überhaupt und um seine Verwirklichung in der konkreten, d. h. jetzt: nationalen Gemeinschaft. Damit werden die Leitgedanken der westlichen Humanitätsidee überwunden: der Mensch als Sinn der Humanitätsidee bleibt nicht der Mensch schlechthin und eine allgemein gültige Idee, — erwirkt wird ein geschichtlich-politischer Mensch; seine Freiheit bleibt nicht der „Gehorsam gegen das Naturgesetz" als Freiheit von allen geschichtlichen Bindungen, — sie wird zur verantwortlichen Bindung an den geschichtlich-politischen Auftrag; der Staat bleibt nicht ein vertraglich gesicherter Übergang zur Menschheitsverbrüderung, — er wird zur geschichtlich-politischen Gestalt, d. h. zum Ziel der „Erziehung des Menschen", d. h. zum Sinn der „Humanität".

Nachdem somit Herder und Schiller auf verschiedene Weise die Humanitätsidee aus dem Zusammenhang der Verbrüderungsideologie und des zeitlosen Fortschritts herausgerissen und auf Volk und Geschichte bezogen hatten, griff F i c h t e diese Gedanken zusammen und fügte sie seiner kühnen Metaphysik des D e u t s c h t u m s ein: er vollendet den Weg von der Menschheit über den neuentdeckten Be-

griff der Nation zum eigenen Volk, und abermals wirkte hier der unmittelbar politische Anlaß (die Erniedrigung Deutschlands durch Napoleon) als treibende Kraft.

Fichte nimmt Herder fast wörtlich auf: „Der einzige Zweck des menschlichen Daseins auf der Erde ist weder Himmel noch Hölle, sondern allein die Menschheit, die wir hier an uns tragen, und ihre höchstmögliche Ausbildung". Auch bedeutet „Menschheit" nicht die Gesamtheit aller Menschen, sondern das Mensch-Sein des Menschen, abgesetzt gegen Tier und Gott als seine „Humanität". Von hier aus und mit Hilfe jener Freiheitsidee (die seit Kant für die ganze Deutsche Bewegung mit im Zentrum steht) entwickelte Fichte die Menschheitsgeschichte als Geschichte der menschlichen Selbstverwirklichung und deutete seine eigene Zeit als die Ausgangslage zur Erreichung dieses Zieles. Dann aber — und das ist Fichtes Tat — tritt nicht wie bei Schiller die allgemein gedachte Gemeinschaftsbildung in Funktion, sondern die *deutsche Nation* selbst als Träger einer geschichtlichen Sendung: sie verwirklicht, was vorher für alle Völker entworfen war, für die ganze Welt, indem sie sich selbst verwirklicht; sie wird zum Weltretter: „Es ist Göttliches in ihm (dem Volk) erschienen und das Ursprüngliche hat dasselbe gewürdigt, es zu seiner Hülle und zu seinem unmittelbaren Verflößungswege in die Welt zu machen". So ist die Humanitätsidee, die Fichte für Deutschland gestaltete, nichts anderes mehr als die „verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt". Damit ist gewissermaßen ein Kreis zur Idee der Menschheit zurückgeschlossen, doch die Mitte dieses Kreises ist das konkrete deutsche Volk in seiner Bedrohtheit durch den Westen. Der Rückgang auf die unwiederholbare Einmaligkeit der Einzelgestalt machte aus einem Volk unter Völkern das einzige Volk, das geschichtliche Volk schlechthin. Die Humanitätsidee als abstraktes allgemeingültiges Leitbild vom Menschen wurde zur metaphysischen Rechtfertigung eines deutschen Selbstbewußtseins: das ist der Sinn der deutschen Humanität und ihres Gegensatzes zur westlichen Humanitätsideologie.

Die deutsche Humanitätsidee, die den deutschen Individualitätsgedanken mit einer Metaphysik des Deutschtums verband, lebte zwar fort und blieb in allen europäischen Gegensätzen des 19. Jahrhunderts wirksam, so daß noch die gesamte feindliche Weltkriegspropaganda in ihr die eigentliche „Verdorbenheit" des Deutschtums finden wollte; aber es war ihr Schicksal und das des deutschen Volkes selbst, daß sich die geistigen Mächte des Westens in diesem Jahrhundert als stärker erwiesen. Die von der Deutschen Bewegung geschaffene Humanitätsidee wurde überwältigt durch die industrielle Nivellierung Europas, durch den beherrschenden Wirtschaftsrationalismus, durch die zwischenvölkischen Mächte, die sich mit dem Westen verbündeten und in ihrer Gesamtheit dem Zweiten Reich einen Realismus aufnötigten, der für die deutsche Humanitätsidee keinen Raum ließ. Es ist kein Zufall, daß gerade der metaphysische Anspruch Fichtes für die deutsche Nation zum Schlagwort eines wirtschaftlichen Imperialismus wurde.

Andererseits kann nicht übersehen werden, daß die Träger der Deutschen Bewegung selbst, obwohl ohne Wissen und Wollen, an dieser Entwicklung mitgewirkt haben: Herder und Fichte waren selbst Freimaurer und arbeiteten zum Teil gerade ihre Humanitätslehren im Zusammenhang mit dem Maurertum aus. (Herder in der „Adrastea", 1800—01; Fichte in den „Briefen an Constant", 1802). Schiller stand der damaligen deutschen Maurerei mindestens ideologisch nahe und wird von den späteren deutschen Maurern als einer der Ihren angesehen. Auch Lessings maurerische Gedanken sind nicht ohne Einwirkung auf die deutsche Humanitätsidee geblieben, und Goethes Dichtung enthält das Ganze dieser Gedankenwelt (namentlich „Iphigenie" galt dem Jahrhundert als gültige Gestaltung der deutschen Humanitätsidee). So ist zu erkennen, daß die Entfaltung der deutschen Idee nicht von der gleichzeitigen Entfaltung der deutschen Freimaurerei getrennt werden kann; aber darin liegt bereits der entscheidende Gesichtspunkt: die deutsche Freimaurerei in dieser Zeit verließ mit der radikalen Überwindung der westlichen Humanitätsidee auch deren geistigen Raum: das damalige

Weltfreimaurertum. Die geistige Bedeutung, die seither von den deutschen Maurern der Freimaurerei im ganzen zugemessen wird, beruht allein auf derartigen Errungenschaften jener Großen, die zugleich auf ihre Weise mit der Freimaurerei verbunden waren und diese — nicht als Maurer, sondern als Denkende — von Grund auf verwandelten. Solche Verwandlungen betrafen indessen nur die freimaurerische Idee, nicht die Organisation der Logen, — wie denn eben die größten deutschen Theoretiker des Maurertums zumeist mit den konkreten Formen der Loge in Konflikt gerieten.

So wenig also die Ausformung einer deutschen Humanitätsidee das Menschenbild des folgenden Jahrhunderts vor der Verwestlichung retten konnte, so wenig konnte sie die Entwicklung der deutschen Freimaurerei nachhaltig beeinflussen, so daß mit dem Verfall der Romantik und der Heraufkunft des technischen Zeitalters die internationale Front des mittleren 18. Jahrhunderts wiederhergestellt war und bis zum Weltkrieg unerschüttert blieb. Erst der Nationalsozialismus hat aufs neue und nunmehr endgültig die deutsche Eigenständigkeit aufgerichtet.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich die Stellung des Nationalsozialismus zur Humanitätsidee: die deutsche Weltanschauung faßt den Menschen auf als die in der Rasse begründete, im Volkstum verwurzelte und nur in nationaler Gemeinschaft lebensfähige leib-seelische Einheit, wie sie sich in der echten Geschichte des Volkes seit jeher offenbarte. Das ist die nationalsozialistische Humanitätsidee. Sie läuft somit der westlichen Humanitätsideologie in allen Punkten genau zuwider; sie überwindet aber auch die Humanitätsidee der Deutschen Bewegung, indem sie das Bild des deutschen Menschen von jenen spekulativen, metaphysisch-geschichtsphilosophischen Zügen befreit und streng auf die völkisch-geschichtlichen Gegebenheiten bezieht, — in dem sie den Menschen selbst aus der schwebenden Sphäre konstruktiver Werte auf festen Grund holt und ihn bindend verpflichtet.

5. ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER GEHEIMEN GESELLSCHAFTEN

Die geschichtliche Erscheinung der geheimen Gesellschaften gehört zu den Stoffgebieten, die bisher von aller kritischen Forschung weitgehendst vernachlässigt wurden. Wo man sich damit befaßte, geschah es stets mit vorgegebenen Interessen, die es auf dem Wege der Forschung zu bewähren galt, — gleichviel, ob sich orthodoxe Theologen oder Sektierer, ob sich Politiker oder schwärmerische Philologen der Sache annahmen. Es muß daher mit größter Vorsicht verfahren und viel unsicher gelassen werden.

Das allgemeine Wesen der geheimen Gesellschaft bestimmt sich als Vereinigung, deren letzte Absicht dem Außenstehenden verhüllt bleibt. Die besonderen geschichtlichen Typen der geheimen Gesellschaften bilden sich demnach je nach ihren gesonderten Absichten im absehbaren Raum der Geschichte (gerechnet also vom ersten Jahrtausend v. d. Zw.). Es sind durchweg zwei Gruppen von geheimen Gesellschaften festzustellen: die erste Gruppe bildet um ein sakral vorgestelltes Mysterium oder Geheimnis einen Ausleseverband der Eingeweihten, die ihre geheimnisvolle Zusammengehörigkeit als „instrumentum regni" — als Werkzeug zur Beherrschung von Halb- oder Ungeweihten handhaben; hier sind die alten religiösen Mysterien zu nennen, die späteren Häresien und Sekten der großen Stifter-Religionen, sowie alle politischen Verschwörungsbünde, sofern sie mit den Mitteln des Mysteriums arbeiteten; die angestrebte Herrschaft war also entweder religiöser oder politischer oder (und dies zumeist) religiös-politischer Art. — Die zweite Gruppe besteht aus Arbeitsgenossenschaften, bei denen das Verbindende in der Gemeinschaft der (beruflichen oder privatdilettantischen) Tätigkeit und das Geheime in festgelegten Umgangsformen

oder geselligen Brauchtümern lag, mit dem einzigen Sinn, die Zusammengehörigkeit als solche vor Außenstehenden zu kennzeichnen und abzusperren; hier wäre auf alle Arbeitsgemeinschaften (Akademien, Zünfte, Hütten, Wissenschafts- und Sprachgesellschaften) zu verweisen, die sich zur „Pflege" eines besonderen Tätigkeitsfeldes zusammenfanden und genötigt waren, bzw. es für nötig hielten, ihren Arbeitsbetrieb ganz oder teilweise zu verhüllen.

Ein geschichtlicher Überblick über die geheimen Gesellschaften kann aus den erwähnten Gründen nur bedingt gegeben werden; der Historiker fühlt hier innerhalb der geistesgeschichtlichen Verflechtung gleichsam einen verborgenen Strang, den er nur stellenweise greifbar sieht und dessen Verlauf allenfalls im Umriß deutlich wird.

Das gilt insbesondere für den geschichtlichen Ursprung des bündischen Geheimwesens überhaupt. Frühere Annahmen, die jede Art von Geheimbund und Geheimnisreligion (etwa für den Bereich der griechischen Antike) auf orientalische Einflüsse zurückführten, haben sich in dieser Form nicht halten können.

Es ist aber andererseits noch nicht mit Sicherheit erwiesen, daß auch die nordische Rasse Geheimkulte ausgebildet hat, wie heute vermutet wird (vgl. O. Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen). Wie demnach die frühesten, konkret erfaßbaren Geheimkulte unseres Raumes, also etwa die Eleusinischen Mysterien, rassengeschichtlich abzuleiten seien, muß einstweilen offenbleiben: die einschlägige Forschung neigt der Ansicht zu, daß ein vorgriechischer Kult die Grundlage des griechischen und seiner späteren griechisch-orientalischen Mischform abgegeben habe; der vorgriechische Ursprung ist — obwohl man ihn auf Kreta lokalisieren konnte — ethnologisch nicht näher zu bestimmen. Die spätromantische Symbolforschung (Carus, Creuzer, Bachofen) und ihre gegenwärtige Nachfolge (Klages) setzen mittelmeerische Urvölker an, denen ein vor-logischer „chthonischer" Grundcharakter zugesprochen wird: aus ihm ließen sich somit alle Traditionen nicht-verstandesmäßiger, mystisch-mythischer Natur herleiten.

Die wichtigsten Mysterienkulte, von denen die Überlieferung weiß, haben sich zu geschichtlicher Zeit im Mittelmeerraum entwickelt: die Eleusinien, auf Kreta entstanden, hatten als Kult der zentralen Naturgottheit Demeter für das klassische Hellas eine hervorragende nationale Bedeutung. Von ähnlichem Rang war der orphische Geheimkult, der sich auf den sagenhaften Sänger Orpheus zurückführte und in seinem Wesen ebenfalls durchaus als griechisch anzusehen bleibt. Auf orientalischen Ursprung weisen dagegen die Kabir-Mysterien und die Dionysos-Kulte. Dennoch kann hier, seitdem Nietzsche das „andere Gesicht" des klassischen Griechentums entdeckt hat, nicht von eigentlicher Überfremdung die Rede sein; der griechische Charakter kam vielmehr den südlichen Anregungen soweit entgegen, daß in den herrschenden Kultformen (insbesondere in den Dionysos-Feiern) das Asiatische vom eigenständig Griechischen nicht mehr abzutrennen ist (vgl. R. Otto: Die Götter Griechenlands). Erst der Verfall des Griechentums im Hellenismus, die religiöse Indifferenz des römischen Weltreiches ermöglichte eine uferlose Vermischung ursprünglich griechischer und ursprünglich orientalischer Kulte zu einem unbegrenzten Synkretismus, der in seinen äußersten Entartungen (Taurobolien der Großen Mutter, Mithras-Kult und Dergel) staatspolitische Eingriffe notwendig machte.

Das Prinzip dieser kultischen geheimen Gesellschaften bestand durchweg in einer gradweise abgestuften Teilhabe der Gläubigen am Kultgeheimnis. Der Sinn des Kultes und damit das Geheimnis selbst kann für die Stadien des Anfangs und der Blüte als religiös gewertet werden: die Teilhabe am Geheimnis gewährte die innere Beziehung zu den geglaubten Lebensmächten des Volkes und der Zeit. Erst die späteren Stadien pflegen jene charakteristischen Verfallszüge aufzuweisen: die Eingeweihten verschaffen sich als Priesterkaste einen mehr oder weniger politischen Einfluß, benutzen das Gradsystem zur Erziehung von Helfern, das Geheimnis zur Verhüllung taktischer Absichten oder als unangreifbares Mittel zur Macht.

Der zweite Typus dieser Gruppe von geheimen Gesellschaften bildete sich innerhalb der großen zwischenvölkischen Religionen heraus: der Kultbund nimmt hier die Form einer Sekte an und hält sich geheim, um sich gegen die Verfolgung der Mutterreligion zu schützen. Sektenbildungen sind für alle großen Religionsgemeinschaften bezeugt: für den Mosaismus des Altjudentums, für das Brahmanentum und den Buddhismus, für die ostasiatischen Staatskulte, für den Islam, und die christliche Kirche aller Konfessionen. Die Gründe, welche jeweils zur Sektenbildung führen, sind denkbar unterschiedlich: sie können den Glaubensinhalt selbst betreffen oder dessen sichtliche Folgerungen, die Organisationsform oder die gesellschaftlichen Grundlagen, den zeitweiligen Zustand oder die politische Haltung. Dabei hatten diese Religionen die Möglichkeit, die beginnende Häresie in eine innere Ordensbewegung umzuwandeln und so die Abspaltung (die „Sektion“) zu verhindern: so entstanden zahlreiche Mischformen zwischen religiös-legitimierten Orden und häretischen Sekten. Das beste Beispiel für eine derartige Taktik bietet noch die Bewegung des Franziskus von Assisi: sie war nicht weniger revolutionär als die der Wiklif, Hus oder Savonarola; erst nach heftigen internen Auseinandersetzungen entschloß sich die Kurie, eine franziskanische Ordensbildung zuzulassen, und hatte es sehr bald zu bereuen. Vergleichbar erscheint auch die Begründung des Ignatius von Loyola, obwohl hier die entgegenkommende Bereitschaft der Kirche aus zeitpolitischen Gründen ungleich stärker war. In diesen und anderen Fällen wurde im Christentum wie in den übrigen Religionen die Entwicklung von geheimen Gesellschaften abgebogen und in eine legale Organisationsbildung umgewandelt. Das Prinzip der Geheimhaltung schwächte sich dabei zwangsläufig zu einer — zwar nicht öffentlichen, aber öffentlich anerkannten — „Ordensregel“ ab, die mit anderen Bestandstücken des klösterlichen Lebens in den Bereich der „Clausura“ gehörte, d. h. nur den Ordensangehörigen zugängig blieb. — Auch im übrigen übernahm, mehr oder weniger abgewandelt, das gesamte Ordenswesen der Weltreligionen jene organisatorischen Eigenarten, der frühe-

sten geheimen Gesellschaften: das Gradsystem der Einweihung, die esoterische Haltung, die Tendenz zur personellen Sonderpolitik auf der Grundlage intimer Zusammengehörigkeit, und selbst das ausgeprägt autoritäre Gefüge der Romkirche mußte bis auf den Tag den innerpolitischen Konkurrenzstreitigkeiten der großen Ordensgesellschaften (etwa zwischen Benediktinern und Dominikanern einerseits, Franziskanern und Jesuiten andererseits) weitgehend Raum geben. — Es bestätigt dann die geistesgeschichtliche Gesamtlage, daß auch die Tradition des Mönchs — des religiösen Asketen und seiner Vergesellschaftung — sich zuletzt in den gleichen Ursprungsraum zurückverfolgen läßt wie die Tradition der geheimen Gesellschaft: die älteste Kultur Ägyptens dürfte mindestens die für die geschichtliche Zeit frühesten Formen ausgebildet haben. Gleichwohl sind auch für das vorgeschichtliche Leben keltischer und germanischer Völkerschaften ähnliche Erscheinungen zu vermuten, und wenn sich im späteren germanisierten Christentum des Nordens echte Lebensformen des Mönchs und des Ordens entfalteten, so geschah nur, was sich auf allen Wegen der Geschichte zu wiederholen pflegt: die Übernahme des Fremden in das Eigenständige auf die Weise der gegenseitigen Angleichung und mit dem Ergebnis einer neuen Form, die echt ist, solange sie dem Ursprung und der Art verbunden bleibt.

Die Tendenz der Sektenbildung aber ging im abendländischen Bereich nach der Reformationszeit nahezu restlos auf die protestantischen Formen der christlichen Religionen über; zugleich verloren die Sekten durchweg den Charakter von geheimen Gesellschaften, da der Protestantismus von Anfang an den Grundsatz der Duldung durchsetzte und damit der konfessionellen Sonderbündelei alle Möglichkeiten öffnete, so daß jede Geheimhaltung und Mystifikation praktisch überflüssig wurde. Daß sich dennoch auch auf dem religiösen Gebiet ein Trieb von Bildung zur geheimen Gesellschaft erhielt, ging zu Lasten anderer Entwicklungen (s. unten).

Der dritte Typus in dieser Gruppe von geheimen Gesellschaften wird durch den politischen Geheimbund geprägt,

wie er zu allen Zeiten und bei allen Völkern festzustellen ist. Die Ursache der politischen Geheimbündelei liegt auf der Hand: der innere Feind eines politischen Systems sammelt sich zur Verschwörung; er ist, um nicht verfolgt zu werden, zur Geheimhaltung und Verkleidung seiner Absichten gezwungen; das bündische Ritual von Erkennungszeichen und Umgangsformen, soweit auch die politischen geheimen Gesellschaften davon Gebrauch machten, ist teils durch den Zwang zur Geheimhaltung bedingt, teils fördert es die Zugkraft des Bundes für Außenstehende und eignet sich stets zur verhüllenden Umschreibung des realen Tuns.

In den meisten geschichtlichen Verschwörungen machte sich daher die Wirksamkeit politischer Geheimbünde bemerkbar. Sie entwickelte naturgemäß eine unabsehbare Formenvielfalt, da sie den jeweiligen Bedingungen ihrer Situation Rechnung tragen mußte. Aus ihrer geschichtlichen Frühzeit ist — außer den klassischen Verschwörungen des Altertums (z. B. Catelina) — wiederum nur wenig bekannt. (Eine besondere Form stellen in der griechischen Antike die Freundschaftsbünde auf homo-erotischer Grundlage her, die noch in den „Hetärien" des griechischen Freiheitskampfes im 19. Jahrhundert wieder auflebten.) Im europäischen Mittelalter, dem das politische Interesse antiker und moderner Art fehlte, da es im ganzen auf die religiöse Lebensgestaltung ausgerichtet war, gab es kaum geheime Gesellschaften mit politischer Zielsetzung; die Tendenz zur Bildung von geheimen Gesellschaften lebte sich wesentlich in religiösen Häresien aus, und erst auf dem Umweg über diese kam es zu politischen Äußerungen (Hussiten, Taboriten u. ä.). Die eigentliche Zeit politischer Geheimbünde begann vielmehr erst mit dem Zerfall der mittelalterlichen Ordnungen, und erst hier auch wird eine ausgedehntere Kenntnis der Einzelheiten verfügbar. Zunächst wären solche Organisationen zu nennen, in denen sich das religiöse Mysterium mit Sektierertum und politischer Geheimbündelei erfolgreich vermischte, vor allem die späteren Ritterorden. —

Einen Sonderfall bedeutete weiterhin die spätmittelalterliche Feme, die das Bestehende auf dem Wege der ge-

heimen Gerichtsbarkeit zu bessern strebte und sich dabei ebenfalls noch kirchlich-religiöser Mittel bediente: eine religiös-politische Einrichtung gegen Kirche und Staat. Soziale Umschichtung und kirchliche Reform ermöglichten an der Wende zur Neuzeit die religiös-politischen Verschwörungen von Bauern (der Bundschuh, der Arme Konrad) und Bürgern (Wiedertäufer). Das Jahrhundert der akademischen Geheimbündelei drängte dann die politische Vergesellschaftung vorübergehend zurück. Erst das 18. Jahrhundert führte im Zeichen des Liberalismus und der Nationalitätsidee die Blütezeit der politischen geheimen Gesellschaften herauf: in Deutschland machten sich neben den Freimaurern und Rosenkreuzern besonders die Illuminaten bemerkbar, die jedoch alle nicht als rein politische geheime Gesellschaften zu werten sind. Besser prägte sich deren Charakter im Tugendbund aus, der zu napoleonischer Zeit unter dem Druck der politischen Lage gestiftet wurde. Ähnliche romantisch-nationale politische Ideologien wurden nach den Befreiungskriegen durch die deutschen Gesellschaften (die „Idsteiner Gesellschaft", „Hoffmannscher Bund" u. ä.) vertreten. Auch die deutsche Burschenschaft gehört mit ihrem Ursprung in diese Tradition.

Stärker als in Deutschland wirkten die politischen geheimen Gesellschaften in den „klassischen" Ländern der Geheimbünde: in Italien die Carbonari, die die nationale Einigung erstrebten; in Rußland die Dekabristen, Nihilisten, Anarchisten, die auf verschiedenen Wegen den Umsturz des Systems vorbereiteten; in Irland, das eine besonders vielfältige Überlieferung der Geheimbündelei besitzt, die Fenier, Ulsterrebellen, Orangisten, die Gruppen um Sinnfein, Casement und de Valera. — Wegen ihrer geschichtlichen Wirkung sind weiter zu erwähnen: in Europa die Balkanverschwörung der „Schwarzen Hand" (Serajewo 1914); in Asien die Boxer (europäische Expedition 1901); in Amerika der Ku-Klux-Clan, dessen rüde Verbrecherromantik auf die infantile Verfassuung der nordamerikanischen Bevölkerung angewiesen bleibt.

Im übrigen hatte sich aus einem Siege des demokratischen Liberalismus überall — ähnlich wie für die religiösen — auch für die politischen geheimen Gesellschaften die Möglichkeit der Legalität ergeben: immer wieder und unter verschiedenartigsten Umständen zeigte sich daher seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der Übergang vom politischen Geheimbund zur politischen Partei, der formal dem früheren Übergang von der häretischen Sekte zum kirchlichen Orden entsprach. In manchen politischen Organisationen des 19. und 20. Jahrhunderts verschwinden demnach die Grenzen zwischen Parteien und geheimen Gesellschaften. Eine entsprechende Zwischenstellung nahmen politische Vereine und Verbände ein, deren Ziele häufig noch nach Art der geheimen Gesellschaft verhüllt waren.

Die Typen der zweiten Gruppe von geheimen Gesellschaften wurden bestimmt aus Arbeitsgenossenschaften, die infolge gemeinsamer Tätigkeit eine Art rituellen Brauchtums entwickeln, durch das sie sich von der Öffentlichkeit absetzen und — sofern sie es geheimhalten — absperren.

Der älteste dieser Typen findet sich in der „Akademie", und zwar bereits an derem ersten Ursprung, nämlich in der Akademie Platons, die allen ähnlichen Nachfolgeinstituten Vorbild und Namen gab.

Die platonische Akademie hatte ihren Namen von einem Heiligtum vor den Toren Athens, wo Platon anfänglich lehrte; der Name wurde dann auf die spätere Lehrstelle, das von Platon errichtete Museion übertragen und blieb seither fest. Die ungewöhnlich lange Geschichte dieser Akademie zeigte in den drei Epochen der „alten Akademie" (bis etwa 240 v. d. Zw.), der „mittleren Akademie" (bis etwa 130 v. d. Zw.) und der „neueren Akademie" (bis zu ihrer Auflösung durch Justinian 529 n. d. Zw.) einen mehrfachen Wechsel nicht nur des Lehrinhalts und der philosophischen Grundauffassung, sondern auch des institutionellen Charakters. In ihrer ursprünglichen Form könnte sie kaum den geheimen Gesellschaften zugerechnet werden: Platon entwickelte seine Lehren klar gegen die herrschenden Staatsformen (der Tyrannis oder der schlechten Demokratie) und mit ausdrück-

lich politischer Zielsetzung, so daß er, namentlich nach der Staatsaktion gegen seinen Lehrer Sokrates, zur Geheimhaltung seines Lehrbetriebes Ursache gehabt hätte; allein, die Überlieferung weiß nichts von geheimbündlerischer Haltung der Akademiker.

Bekannt ist lediglich, daß gewisse sittliche und lebenspraktische Grundsätze formelhaften Gepräges intern umliefen und auf eine rituelle Manier gehandhabt wurden. Die allmähliche Erstarrung solcher Grundgesetze, die innere Entleerung der Formen und wachsende Sinnlosigkeit des Brauchtums, dergleichen lag notwendig im Zuge der Entwicklung, ist bei allen vergleichbaren Organisationen festzustellen und konnte in einer fast tausendjährigen Geschichte nicht vermieden werden. Auch das esoterische Prinzip gehört zu den Grundlagen einer jeden Lehr- und Lerngemeinschaft überhaupt, ebenso wie bestimmte Bedingungen, von denen die Aufnahme abhängt (in diesem Falle: die Kenntnis der Geometrie als Vorbedingung). Das platonische Lehrsystem endlich überragte an Ziel und Methodik das Zeitniveau dergestalt, daß man um seine unerwünschte Popularität nicht besorgt zu sein brauchte; es war im übrigen so gut durchdacht und gefügt, daß alle späteren Sagen, die sich an das Geschick des Platonismus knüpften (nicht zuletzt die freimaurerische), unverständlich blieben, wenn nicht der alternde Platon selbst noch verfängliche Wege gewiesen hätte: daß und was Platon von den Ägyptern (insbesondere an mathematischen Kenntnissen) gelernt haben mochte, ist weniger bedeutsam als das Abgleiten seiner späteren Metaphysik in orientalisierende Vorstellungen und fremdartige Mystizismen. Hier hat er selbst Möglichkeiten eröffnet, die später aus dem Platonismus ein abendländisches Verhängnis werden ließen, und hier auch entspringt der verfälschende Platon-Mythos des Freimaurertums (s. unten). Auch daran aber trägt die Akademie als halbgeheime Organisation zunächst keine Schuld: sie blieb nach Platon den zeitbeherrschenden Geistesrichtungen (die ja immer wieder vom Platonismus zehrten) unterworfen, und ihre Entwicklung spiegelt genau die Entwicklung der spätgriechischen, hellenisti-

schen und spätantiken Weltanschauung wider. Daß sie als religiös-philosophische Privatzentrale unter dem berechtigten Mißtrauen politischer Machthaber und offizieller Kulte zu leiden hatte, versteht sich von selbst. Zu Justinians Zeit galt sie als Hort des philosophischen Heidentums und der intellektuellen Häresie: aus diesem Grunde wurde sie aufgelöst.

Nach dem Vorbild der platonischen Akademie wurde zu alexandrinischer Zeit das Museion von Alexandria gestiftet, das sich zur zentralen Bildungsstätte des Hellenismus entwickelte und die damals weltberühmte, später verbrannte Bibliothek aufspeicherte. Von hier aus wurden in Pergamon, Syrakus und Ephesus ähnliche Einrichtungen gegründet.

Im ganzen blieb auch hier der Typus der antiken Akademie gewahrt; den Mittelpunkt bildete die metaphysische Grundauffassung der jeweils dominierenden Schule, d. h. eine mehr oder weniger orientalisch und christlich vermischte Ableitung des Platonismus; das Geheimwesen lag in der esoterischen Haltung der Wissenden gegen die Unwissenden begründet; der rituelle Charakter beschränkte sich auf bestimmte Gebote der Lebensführung und auf geregelte Umgangsformen.

Von diesem klassischen Typus der Akademie wich eine andere akademische Organisation ab, die für die geheimen Gesellschaften der Folgezeit mitunter eine große Bedeutung erreichte: der Bund des Pythagoras (gest. 497 v. d. Zw.). Pythagoras, aus Samos gebürtig, hatte nach ausgedehnten Studien (die ihn auch nach Ägypten geführt haben sollen, jedenfalls aber unter den Einfluß magischer Tendenzen des Orients brachten) in Kroton (griechische Kolonie Unteritaliens) eine Schule gegründet, die sich in ihren Formen alsbald einem kultischen Geheimbund annäherte. Diese Entwicklung war durch die Besonderheit der pythagoreischen Lehre vorbereitet: durch eine astrologisch-mathematische Weltdeutung, welche einen gewichtigen Bestand an altorientalischer, von Ägyptern und Chaldäern ausgebildeten Zahlensymbolik und Gestirnreligion enthielt und auf magischem Wege zu vermitteln suchte. Dazu kamen gewisse Anschau-

ungen über das Wesen des Menschen, die einen nachhaltigen Einfluß auf die Lebensführung ausüben mußten: so etwa die Idee der Seelenwanderung, die ein Verbot des Fleischgenusses veranlaßt haben soll. Magie und außergewöhnliche Lebensweise waren nun von jeher in hervorragendem Maße geeignet, den exklusiven und sektiererischen Charakter eines Verbandes auszuprägen. Doch die entscheidende Eigenart des pythagoreischen Bundes lag in seiner politischen Tendenz: gemäß der politischen Zeitlage vertraten Pythagoras und seine Anhänger eine konservativ-aristokratische Richtung und brachten es, vermöge ihrer intimen kultischen Zusammengehörigkeit, zu großer innerpolitischer Macht. Auf diese Weise wurde der Bund zu einer Mischform von Akademie, Sekte, Mysterienkult und politischem Geheimbund, was ihm eine Ausnahmestellung innerhalb der Geschichte der geheimen Gesellschaften zuweist.

Im Laufe der Zeit verlor der Bund allerdings seine politische Aktivität, behielt indessen seine wissenschaftlich-sektenhafte Eigenart und ragt — wie die platonische Akademie — noch weit in die Zeit des frühen Christentums hinein, vermengt seine Lehre mit platonischen, stoischen und weiteren orientalisch-mystischen Beständen und bereitete weltanschaulich insbesondere die spätere Herrschaft des Neuplatonismus (Plotin) vor, von der sich das Christentum nur mühsam befreien konnte (vgl. Augustins Werdegang). Namhafte Führer des Bundes wurden: Nigidius Figulus, Appolonius von Tyana (v. d. Zw.) und Moderatus von Gades und Nikomachus (n. d. Zw.).

In geistiger Hinsicht können mit dem pythagoreischen Bunde einige spätere Strömungen verglichen werden, die, ohne sich als solche organisatorisch zu verfestigen, die zeitgemäßen sektenhaften geheimen Gesellschaften vielfach befruchteten. So vor allem die Hermetik: sie stellt eine Sammlung von Geheimlehren dar, die aus dem Kult des ägyptischen Gottes Toth nach Griechenland gekommen waren und sich hier auf den griechischen Gott Hermes übertrugen, der in der weiteren Ausarbeitung dieser Magie den Namen Hermes Trismegistos (d. h. der dreimal große) annahm. Die

berühmteste Zusammenfassung der hermetischen Geheimlehre, die in der freimaurerischen Ideologie große Bedeutung erlangte, wurde der sogenannte „Poimandres"; er bezieht sich nicht nur auf Hermes, sondern auch auf Sokrates, Pythagoras und den Führer des pythagoreischen Bundes Appolonius.

Öffentlicher und verbreiteter, aber auch noch undeutlicher umrissen blieben die Lehren der sogenannten Gnosis, die zeitweilig eine zeitbeherrschende Rolle spielten und insbesondere die Entwicklung der christlichen Lehre beeinflußten.

Eine Sonderbedeutung erreicht endlich das sogenannte Chaldäische Orakel, eine synkretistische Literatursammlung, die um 200 n. d. Zw. entstand und auf die geheimen Ideologien ebenfalls Einfluß nahm.

Die überaus verworrene weltanschauliche Situation der Spätantike vermischte im Bereich der geheimen Gesellschaften alle gängigen Organisationstypen, und nur der Neuplatonismus, in den zeitweilig alle ideologischen Strömungen einmündeten, verbindet die ersten christlichen Jahrhunderte mit der Tradition der alten Akademie. Das Christentum selbst machte zwar einige Versuche, die heidnische Akademie in seinem Sinne zu erneuern (so in Alexandria und Cäsarea); aber das Wesentliche dieser Einrichtung, nämlich der weltanschaulich begründete und geleitete Schulbetrieb in rituellen Formen, ging ein in die beschriebene Tradition der christlichen Sekten und kirchlichen Orden, so daß das Mittelalter für die akademische Tradition im ganzen eine Unterbrechung bedeutete. Auch die spezifisch mittelalterliche neue Begründung der Wissenschaftserziehung durch die Universität, welche mit den geheimen Gesellschaften nirgends mehr zusammenhängt, schloß sich nicht an das Vorbild der antiken Akademie an. Erst die Entwicklung des Nachmittelalters hat dazu geführt, daß die heutige Verbindung von Universität und Akademiewesen sich bildete.

Die antike Tradition wurde vielmehr immer dort aufgenommen, wo eine Besinnung auf die Antike selbst, d. h. eine sogenannte Renaissance stattfand. Das geschah zunächst — und noch im Sinne der Kirchen — durch die karolin-

gische Akademie in Aachen: sie wurde durch Alkuin (gest. 804) gestiftet, hatte die Belebung klassischer Studien zum Ziel und pflegte ebenfalls gewisse Riten (so etwa den Brauch, die Mitglieder unter klassischen oder biblischen Decknamen zu führen). Diese Erscheinung blieb indessen vereinzelt, und wo im späteren Mittelalter (z. B. durch Friedrich II. in Palermo oder durch die „Académie des Jeux floraux" in Toulouse oder die „Gesellschaft der schönen Künste" in Florenz, seit 1217) ähnliche Bestrebungen vertreten wurden, galt nicht das karolingische, sondern stets das antike Leitbild, das sich naturgemäß je nach der Kenntnis und Auffassung der Zeit wandelte.

Nach dem gleichen Prinzip geschah die folgenreiche Wiederaufnahme der akademischen Tradition durch den Humanismus, nunmehr jedoch als Reaktion gegen die herrschende kirchliche Auffassung, d. h. gegen die erstarrte Scholastik: in Neapel wurde unter Alphons V. durch Antonio Beccadelli die erste dieser Akademien begründet, wo u. a. Lorenzo Valla und Giovanni Pontano tätig waren; in Florenz bildete sich das berühmteste dieser Institute unter Cosimo Medici, veranlaßt durch den Griechen Gemistos Plethon (1444), geleitet in ihrer großen Zeit durch Ficino, die sich bewußt an die klassische platonische Akademie anschlossen. In Rom wurde die „Romana Academia di storia e di Archeologia" durch Pomponius Laetus um 1416 gegründet.

Angeregt durch das italienische Vorbild vertrat in Deutschland vor allem Konrad Celtis diese Bestrebungen; er rief allein drei sogenannte „literarische Sodalitäten" ins Leben, und zwar die „Vistulana" (1483 in Krakau), die „Hungarica" (in Pest, seit 1494 als Danubiana in Wien) und die „Rhenana" (1494 in Worms).

Die Akademien des Humanismus waren ursprünglich ebenso wenig wie ihr platonisches Vorbild geheime Gesellschaften im prägnanten Sinne, solange sie den eigentlichen Humanismus, d. h. die Pflege der klassischen Sprachen und Philosophien pflegten. Allerdings herrschte in der humanistischen Ideologie, zumal in der florentinischen Akademie des Cosimo

Medici, ein leidenschaftlicher Hang zu Magie und Geheimlehren, erklärlich aus der Einflußnahme von Orientalen, Ostgriechen und Juden, die mehr oder weniger in der verborgenen Tradition des spätantiken Mystizismus standen und ein Platonbild bereiteten, das nur noch die Züge des entarteten Platonismus aufwies. Auf diese Weise wurde den verstandesfeindlichen Tendenzen des Zeitalters jeder Raum gegeben und ein Kampf ausgetragen, der im Namen Platons einem magischen Allwissen über den scholastisch erstarrten Aristoteles zum Siege verhelfen sollte.

Aber erst die Wendung zur Naturwissenschaft erbrachte für die Akademien die Notwendigkeit, den akademischen Betrieb auch formell geheimzuhalten, denn die Gegnerstellung der Kirche und der kirchenhörigen staatlichen Mächte gegen die neuzeitliche Naturwissenschaft bedeutete eine unmittelbare Gefahr für deren Träger. Andererseits kam der Hang zu alchimistischen und geheimwissenschaftlichen Umtrieben der praktischen Notwendigkeit weit genug entgegen. So ist es kein Zufall, daß die erste naturwissenschaftliche Akademie bereits im Titel auf ihren geheimen Charakter hinwies (s. unten). Mit der Selbstbeschränkung auf die Naturwissenschaft wurde jedoch das Wesen der alten sowohl als auch der humanistischen Akademie, die als weltanschauliches Zentrum geplant und errichtet war, verlassen: die universelle Akademie entwickelte sich zum Spezialinstitut. Erst die letzten Jahrhunderte machten diese Entwicklung in der Erkenntnis ihrer Gefahren zum Teil rückgängig, indem sie das gesamte Wissen der Zeit in den modernen Akademien der Wissenschaften zentralisierten und zugleich — durch Aufteilung in Sektionen — die Spezialisierung beibehielten. Diese Akademien wurden jedoch rein wissenschaftliche Arbeitsstätten und verloren jeden Zusammenhang mit den geheimen Gesellschaften.

Die ersten unter ihnen waren: die „Brandenburgische Sozietät der Wissenschaften“ (gegr. 1669 durch Leibniz, anerkannt durch den Großen Kurfürsten 1700; reorganisiert durch Friedrich II. 1744, durch Humboldt 1812), die „kaiserlich-russische Akademie der Wissenschaften“ von 1725 in

Petersburg, die „Gesellschaft der Wissenschaften" in Göttingen (gestiftet 1751 durch Albrecht von Haller), die „königliche Akademie der Wissenschaften" in München (gestiftet 1758 durch Max Josef III.), die „königlich-böhmische Gesellschaft der Wissenschaften" von 1770 in Prag; ihnen folgten noch im 18. Jahrhundert die gleichartigen Institute von Lissabon, Turin, Stockholm, Kopenhagen, Philadelphia und Boston. Die eigentliche Blütezeit dieser staatlich sanktionierten, mit dem offiziellen Wissenschaftsbetrieb verbundenen Institute war das 19. Jahrhundert.

Mit den naturwissenschaftlichen Akademien und Sozietäten bildete sich hingegen ein neuer Typus von geheimen Gesellschaften heraus: die spezielle Arbeitsgenossenschaft mit Geheimhaltungspflichten. Ihr Geheimnischarakter lag zuletzt in dem Gegensatz begründet, welcher Theologie und Wissenschaft voneinander trennte und die geistige Situation der beginnenden Neuzeit kennzeichnet. Wiederum aber wandte die Kirche die Taktik der angleichenden Überwindung an, indem sie verschiedene naturwissenschaftliche Gesellschaften in sich aufnahm und mit offizieller Anerkennung ausstattete. (So etwa die römische „Academia dei Lincei" von 1603, die in eine „Academia Pontifica dei nuovi Lincei" umgewandelt wurde. Das Ende dieser Entwicklung liegt in der heutigen „Päpstlichen Akademie der Wissenschaften", die ausschließlich den modernen Naturwissenschaften gewidmet ist und den Anspruch erhebt, die fortschrittlichste unter ihresgleichen zu sein.)

Die erste der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Gründungen bildete sich in Neapel, wo Bernhardinus Telesius (1508—1588) nach der Veröffentlichung seiner aufregenden Schrift „De natura rerum iuxta propria principia" die „Academia Telesiana" (auch „Consentina" genannt, weil Telesius aus Cosenza kam, oder „Academia secretorum naturae") gründete. Sie bildete das Muster vieler anderer naturwissenschaftlicher Gesellschaften, insbesondere für deren kennzeichnenden mystisch-alchimistischen Einschlag. Die nächsten Gründungen waren neben der „römischen Akademie der Lincei" (d. h. der Luxäugigen, weil hier erstmalig mit Vergrößerungs-

apparaten gearbeitet wurde) die „Leopoldinisch-karolinische Akademie der Naturforscher" in Schweinfurt (gestiftet durch Bausch 1652), das „Collegium curiosorum" in Altorf (gestiftet durch J. C. Sturm 1672), die „Royal Society" von 1662 in London und die französische „Académie des Sciences" von 1666 in Paris. Außerdem ist insbesondere wegen ihrer Vorläuferschaft zur Freimaurerei zu erwähnen: die „Rostocker Gesellschaft für Alchimie" des Joachim Jungius (1587—1657), die ihre naturwissenschaftlich-alchimistischen Studien mit weltanschaulichen und philosophischen Tendenzen betrieb, Beziehungen zu Comenius, Leibniz, Andreä u. a. unterhielt, die auch die erwähnte hermetische Überlieferung der Spätantike übernahm und in diesem verworrenen Synkretismus für die Folgezeit vielfach vorbildlich wurde. Auch die Annahme, daß die Naturwissenschaft oft nur ein Vorwand der Sozietäten gewesen sei, wird durch diesen Betrieb der Rostocker Gesellschaft teilweise gerechtfertigt.

Neben den Naturwissenschaften wurde, nachdem durch Renaissance und Reformation das Nationalgefühl ungemein erstarkt war und den mittelalterlichen Universalismus zu überwinden begonnen hatte, die nationale Landessprache zum Gegenstand akademischer Bestrebungen gemacht. Vorbild war auch hier der italienische Humanismus: 1582 gründete er die „Academia della Crusca" (d. h. der Kleie, die man innerhalb der Sprache von dem wertvollen Bestand zu sondern gedachte).

Im Anschluß daran entstand nicht nur die große „Académie française" (1629 Paris), sondern auch die Reihe deutscher Sprachgesellschaften, welche in der Geschichte der geheimen Gesellschaften in Deutschland eine besondere Rolle spielen: als erste wurde 1617 in Weimar die „Fruchtbringende Gesellschaft" (oder Palmenorden) durch den Fürsten Ludwig zu Anhalt und Köthen gegründet, der selbst Mitglied der italienischen „Academia della Crusca" war und diese in allen wesentlichen Zügen nachahmte. (Das Brauchtum wurde dem Müllergewerbe entnommmen.) Man erklärte die deutsche Sprache als Ursprache des Menschengeschlechts und sicherte sich zur Begründung dieses Ansatzes die Unter-

stützung Schottels, des besten Sprachgelehrten seiner Zeit: er führte die Sprache zurück auf naturgegebene, göttliche Urworte und verwurzelte diese in der Volksseele. Die Urworte stellte er in Parallele zu den lateinischen, griechischen und hebräischen Worten der Heiligen Schrift. Von hier aus kommt er theoretisch und praktisch zur Wortschöpfung: eine ganze Reihe geläufiger Worte der heutigen Umgangssprache sind auf diesem Wege entstanden (etwa: Mundart, Abhandlung, Anmerkung, Darstellung u. a.).

Der Erfolg der „Fruchtbringenden Gesellschaft“ führte zu einer Reihe weiterer ähnlicher Gründungen: in Straßburg bildete sich die „Aufrichtige Tannengesellschaft“ (gegr. durch Rumpler von Löwenhalt, den Verfasser der Elegie vom rasenden Deutschland), in Hamburg die „Teutschgesinnte Genossenschaft“ (gegr. durch Philipp von Zesen, einen der größten Dichter der Barockzeit, der seine Gesellschaft in Zünfte aufgliederte und nach Blumen benannte), ebenfalls in Hamburg der „Elbschwanenorden“ (gegr. durch Johann Rist, einen Gegner Philipps von Zesen und fruchtbaren Lyriker), in Nürnberg der „Gekrönte Blumenorden“ (gegr. durch die Dichter Harsdörffer und Klaj, die sich auch Pegnitzschäfer nannten und ihr Ritual auf das arkadische Schäferleben abstimmten. Dies war durch die barocke Schäferdichtung im Schwange, welche an die bukolische Literatur der Spätantike angeknüpft hatte. Die Pegnitzschäfer erreichten unter allen Sprachgesellschaften die größte Berühmtheit und das höchste Alter).

Diese Sprachgesellschaften führten gerade in Deutschland ein beharrliches Leben und hatten einen nicht geringen Einfluß auf den Werdegang der deutschen Nationalliteratur und die Deutsche Bewegung im 18. Jahrhundert.

Es muß aber bereits hier einer beliebten freimaurerischen These entgegengetreten werden. Keineswegs ist es so — wie namentlich Ludwig Keller immer wieder behauptet —, daß die Sprachgesellschaften die Sprachpflege nur als Deckmantel für andersartige (nämlich maurerisch-humanitäre und freireligiöse) Bestrebungen benutzt hätten. Andererseits hat man sich darunter nicht Vereine zur Bewahrung heimat-

licher Mundarten oder Philologenklubs im Stile des späten 19. Jahrhunderts vorzustellen. Soweit die mangelhafte Überlieferung bündige Schlüsse zuläßt, ist vielmehr festzustellen: die Sprachgesellschaften des Barocks fanden, geschult durch den Humanismus, in der Sprache das zentrale Wesenselement des Menschen überhaupt, und das ist auch die ursprüngliche Auffassung einer philologischen Wissenschaft! Der Humanismus lehrte im Anschluß an die Antike, daß der Logos (das Wort) zugleich der Geist, das Denken und schlechthin dasjenige sei, was den Menschen zum Menschen mache. Von hier aus erst werden die umständlichen Theorien durchsichtig, mit denen die barocken Sprachreiniger ihre Absichten umkleidet haben; von hier aus auch ergeben sich ihre Beziehungen zur Bibel, zum Logos-Evangelium des Johannes und zu allen mystisch-magischen Gedankengängen, die der Neuplatonismus gegründet und der Humanismus geläufig gemacht hatten, — die somit damals allenthalben im Umlauf waren. Und endlich liegt hier der Grund zu ihrer Geheimbündelei, durch die sie dem Maurertum so sympathisch wurden. Denn auch bei den Sprachgesellschaften wirkte in dieser Richtung nur jene humanistisch-neuplatonische Tendenz zu Magie und entsprechender Esoterik fort, wie bei allen Vergesellschaftungen der Zeit, die in irgendeiner Form das „Wesen" der Welt, der Dinge und des Menschen schauen oder besitzen wollten. Die spätere Aufklärung kam dieser Tendenz durch die Verfälschung aller echten Geglaubtheiten und überlieferten Mysterien nur entgegen und sorgte somit für eine uferlose Ausbreitung des geheimen Unwesens.

Der dritte Typus der Arbeitsgenossenschaft bildete sich im Zuge der mittelalterlichen Entwicklung des Städtewesens: Handwerker und Gewerbetreibende, die den Hauptanteil der Bürgerschaft bildeten, schlossen sich seit dem 12. Jahrhundert zur Wahrung gemeinsamer Interessen in Sonderverbänden (Zünften, Gilden, Innungen, Gaffeln, Zechen, Hütten) zusammen. Jede Zunft hatte den Betrieb eines Gewerbes als Gesamtrecht für ihre Mitglieder und als Gesamtpflicht gegenüber der Bürgerschaft. Sie suchte nicht nur die rechtliche, sondern auch die tatsächliche Gleichheit und Brüderlichkeit

der Genossen durch den Ausschluß des freien Wettbewerbs zu wahren. Sie verhinderte eine Produktion, die über den persönlichen Gewerbebetrieb hinausging, und begrenzte die Zahl der Gesellen und Lehrlinge. Gegenüber den Verbrauchern gewährleistete sie die Güte der Arbeit und den angemessenen Preis. Sie diente außerdem religiös-sittlichen und geselligen Zwecken und machte sich stellenweise sogar zur Grundlage einer städtischen Wehrverfassung. Ihre soziale Leistung bestand darin, daß sie einen wohlhabenden gewerblichen Mittelstand schuf und Jahrhunderte hindurch erhielt. Sie steigerte ihre Arbeit technisch vielfach bis zur bildenden Kunst empor und erhielt damit eine besondere Bedeutung für die erste große Kunst des Bürgertums. — Mit dem Ende des 14. Jahrhunderts erstarrt die Zunftbewegung infolge einer allzu exklusiven Absperrung gegen weiteren Zustrom; mit einer Verschärfung der Zugehörigkeitsbedingungen erstarrte zugleich das innere Gliederungsschema in der Dreiheit: Meister, Geselle, Lehrling. Der exklusive „Zunftgeist" aber begünstigte die Ausbildung besonderer Erkennungszeichen, Umgangsformen und Feierlichkeiten, d. h. es wiederholt sich, was bei allen geheimen Gesellschaften festzustellen war: das Prinzip der Ausschließlichkeit und Einweihung führt zu charakteristischen Formen der Intimität und Geheimhaltung, welche dann allmählich ihren ursprünglichen Gehalt verlieren, aber dennoch unverstanden weitergegeben und hartnäckig konserviert werden.

Die in diesem Zusammenhang wichtigste gewerkschaftliche Organisation bestand in den Bauhütten des europäischen Mittelalters. Für sie war das Prinzip der Geheimhaltung durch den mittelalterlichen Baubetrieb mit seinen Konstruktions- und Werkgeheimnissen in hohem Maße gerechtfertigt.

Eine andere Art von gewerkschaftlichen geheimen Gesellschaften bildete sich aus ähnlichen Ursprüngen durch die Vereinigung verschiedenartiger Berufsgruppen zu kirchlichen, freireligiösen, künstlerischen oder rein geselligen Zwecken: so etwa die Laienbruderschaften des späteren Mittelalters, sofern sie sich handwerklichen Brauchtums bedienten, die Sozietäten und Sodalitäten, welche außerhalb

der wissenschaftlichen akademischen Kreise in den Bereichen der Kirche und des Sektenwesens oder der einzelnen Stände besondere Zwecke verfolgten; insbesondere auch die Meistersinger, die, aus der Tradition der mittelalterlichen Spruch- und Liederdichtung entstanden, sich auf gewerkschaftlicher Grundlage, unter besonderen Observanzen und in rituellen Formen zu geheimen Gesellschaften auswuchsen. — An ihnen wie an allen ähnlichen Gruppen ist ein kennzeichnender Grundzug festzustellen, durch den sie mit der Gesamtheit aller geheimen Gesellschaften in innerer Wesensverwandtschaft verbunden bleiben, nämlich das Bestreben, ein wirtschaftlich ständisches, künstlerisch-geselliges oder sonstwie begründetes Gemeinschaftsinteresse weltanschaulich auszuweiten und eine mehr oder weniger okkult-philosophische Geheimlehre zum Prinzip des inneren Zusammenhalts zu machen. Da sich die beruflichen oder geselligen Tätigkeiten keineswegs immer zu solcher Erweiterung und Verkleidung eigneten, kam es zu den merkwürdigsten weltanschaulich-rituellen Mischformen. Auch hier vermengen sich daher alle typischen Charaktere von geheimen Gesellschaften auf anderer Ebene, und die unabsehbare Vielfalt von gewerkschaftlichen Vereinigungen, welche die erste Blütezeit des Bürgertums in den europäischen Städten hervorbrachte, enthält nicht nur religiös-sektiererische und mysterienbündische, sondern auch „wissenschaftliche", alchimistische, akademische und sogar politische Züge. Und dieser Umstand ist es, der — neben dem allgemeinen Mangel an konkreten Überlieferungen — bisher jede kritische Erforschung und genaue Bestandsaufnahme aller einschlägigen Gebilde verhindert hat.

Deshalb aber konnten die Freimaurer, soweit sie sich in ernsthafter Weise um die Geschichte ihrer Organisation bemühten, alle erdenklichen Zusammenhänge mit den geheimen Gesellschaften jeder Art und Zeit vermuten, konstruieren oder für den Wohlwollenden wahrscheinlich machen. Es steht nun zwar außer Zweifel, daß das Maurertum die bunteste Mischung aller bekannten geheimen Gesellschaften darstellte und damit jede beliebige Kombination von sich aus

zuließ; es ist aber mit Entschiedenheit zu betonen, daß jene Konstruktionen, ungeachtet aller Anklänge und Vergleichbarkeiten, einstweilen nicht bewiesen werden konnten, wenn sie nicht von vornherein fehlgingen. Wahrscheinlich ist bestenfalls der unmittelbare Zusammenhang der europäischen Urloge (der Londoner Großloge von 1717) mit dem letzten Ausläufer der mittelalterlichen Bauhüttenbewegung, welche nämlich zu dieser Zeit in fast allen Ländern Europas ihr Ende erreicht hatte. Die sonstige, zumeist phantastisch ehrwürdige Ahnenreihe und Traditionsableitung der Freimaurerei ist als Vereinsmythos anzusprechen.

Gleichwohl hat es seinen guten geschichtlichen Grund, daß gerade die Freimaurerei sich als Träger unbegrenzter Geheimtraditionen ausgeben konnte, denn sie war eine der jüngsten geheimen Gesellschaften und unter den jüngsten wiederum die größte, internationalste und bis zur Gegenwart einflußreichste. Sie trat an einem Zeitpunkt in Erscheinung, der für viele ältere und älteste Traditionen ein Ende bedeutete, und sie wuchs auf in einer Epoche, die im Zeichen der Vernunft und der Toleranz jedem okkulten Schwindel stattgab. Sie konnte sich somit zu eigen machen, was immer sie an weltanschaulichen, symbolischen und rituellen Überbleibseln früherer geheimer Gesellschaften vorfand, um sich historisch auszuschmücken.

Es ist demnach keineswegs erstaunlich, daß im späteren Wesensbild der Freimaurerei, soweit es sich überhaupt als übergreifende Einheit fassen läßt, alle geschichtlichen Formen von geheimen Gesellschaften irgendwie fortzuleben scheinen: das esoterische Mysterium, die heretische Sekte, das politische Verschwörertum, der akademische Aristokratismus, der genossenschaftliche Verein, die gewerkschaftliche Zunft, der gesellig-dilettantische Klub. Dies nämlich bedeutet — anthropomorph ausgedrückt — nichts anderes als das Wesen und die Rolle des Emporkömmlings im Gesamtbereich verfallender Traditionen.

Wo aber, davon abgesehen, mit einiger Wahrscheinlichkeit andere Kontinuitäten ermittelt werden konnten, handelt es sich eindeutig um weltanschaulich-organisatorische Vorläufer.

Unter diesen sind als wichtigste anzuführen: Templer, Rosenkreuzer, Bauhütten. Sonstige Beziehungen zu anderen geheimen Gesellschaften stehen zur Freimaurerei im Verhältnis der Absplitterung oder der Nachbarschaft (so z. B. die Illuminaten).

6. WESEN UND SINN DER DEUTSCHEN BEWEGUNG

Der Begriff „Deutsche Bewegung“ hatte sich von der Germanistik her eingebürgert als zusammenfassender Titel für eine Reihe von innerdeutschen geistesgeschichtlichen Erscheinungen und Bewegungen, die etwa zwischen 1740 und 1830 das deutsche Denken von Grund auf verwandelten. Dieses knappe Jahrhundert war so eigenständig deutsch wie außer ihm nur noch das 10. (bedingt auch das 16.); es war darüber hinaus so repräsentativ europäisch, daß der Begriff Deutsche Bewegung zunächst den Sinn hat, erstens die deutsche Eigenständigkeit, zweitens so etwas wie eine geistige Vorherrschaft Deutschlands zu kennzeichnen, — ein Tatbestand, dessen Bedeutung erst im Vergleich zur gesamten Entwicklung des europäischen Nachmittelalters zureichend bewertet werden kann.

Die Zeit der Deutschen Bewegung zeigt nun auf den ersten Blick keineswegs eine geistige oder stilistische Einheit, sondern ein verwirrendes Gemenge vieler Lebenshaltungen: des Rokoko und des Empire, des Klassizismus und des Biedermeier, des Sturm und Drang und der Empfindsamkeit, der Aufklärung und des Idealismus, der frühen, der hohen und der späten Romantik. Nachdem hier jedoch das verbreitete Interesse an differenzierenden Begriffsbildungen offenkundig abgewirtschaftet hatte (vgl. Julius Petersen: die Romantik), setzte sich die Neigung durch, hinter der Vielfalt von Ausdrucksweisen die epochale Einheit zu erkennen und entsprechend zu benennen; so ist in einem anderen Sinn Deutsche Bewegung der Titel für eine wissenschaftliche Verlegenheit, aufgefaßt als Sammelname für eine Zeit der disparaten geistigen Erscheinungsformen. — Es fehlt demnach, abgesehen von vereinzelten Ansätzen, bis heute der Aufweis, wie

die Deutsche Bewegung über ihr eigenständiges und repräsentatives Deutschtum und ihre zusammengreifende Funktion hinaus als einhelliger, in sich gleichartiger Vorgang zu verstehen sei.

Die allgemeine Geschichte der so umrissenen Epoche wird in Deutschland vornehmlich durch drei Erscheinungen bestimmt: einmal durch Friedrich den Großen und die Auswirkung seiner Politik auf das Reich; sodann durch die Aufnahme der französischen Revolution; endlich durch Napoleon.

Das Reich selbst als Hintergrund befand sich in fortschreitendem Verfall seit jenem unseligen „Franzosenfrieden" von 1648, der die innere Zerrissenheit verewigte und den ausländischen Einfluß verfassungsmäßig verankerte. Es war kaum mehr als eine blasse Idee, ein „monstrum horribile", das eigentlich nur noch an drei Orten in Erscheinung trat, am Kaiserhof zu Wien, beim immerwährenden Reichstag zu Regensburg und am Reichskammergericht zu Wetzlar.

Unterdessen war der Welthandel von Deutschland auf Holland übergegangen, hatte Hollands Verbindung mit England die Idee des „Greater Britain" entstehen lassen: die große Abkehr des Westens von Europa weg ins Atlantische war in vollem Zuge, die kontinentalen Entscheidungen lagen durchweg bei Frankreich: den Lebensstil, der vordem von Spanien ausgeprägt wurde und sich gerade in der Reichshauptstadt Wien am längsten gehalten hatte, beherrschte es unumschränkt; seit Ludwig XIV. galt es als das allgemein verbindliche Modell der Staatssouveränität. In seiner so gerichteten Einwirkung auf den territorialen Partikularismus Deutschlands zersetzte es die landständische Verfassung der Fürstentümer zugunsten des Duodez-Absolutismus.

Dieses war die Situation um die Mitte des 18. Jahrhunderts, die Situation des Ursprungs für nachhaltige Veränderungen: 1740 übernahm Maria Theresia als Kaiserin gleichzeitig mit Friedrich II. von Preußen die Regierungsgeschäfte: es begann der Entscheidungskampf um den Sinn des Reiches, — ein Kampf des mächtigsten deutschen Territorialstaates ohne Volk und Tradition gegen die bisherige Vormacht, einen

Völkerstaat ältester Kultur, symbolisch bekleidet mit der Tradition des Reiches. Am Ende der ersten Phase dieses Kampfes konnte der Sieger sagen: das Reich sei nicht Wien mit Regensburg und Wetzlar, sondern die „Republik deutscher Fürsten“, die sich gegen den neuen Imperialismus des jüngsten Habsburgers gebildet hatte. In der Tat: die „fritzische“ Gesinnung Deutschlands, die Vorbildlichkeit Friedrichs im Hinblick auf Staatsreform und nationalpädagogische Aufklärung, sowie seine Idee der Koalition, das sind die Keime eines neuen Reichsgebildes, das nach schweren Rückschlägen ein Jahrhundert später ohne Wien entstand und mit einigem Recht die Tradition des alten Reiches wieder aufnahm.

Eine weitere Veränderung aber hatte sich im Westen angebahnt: der Aufstieg Friedrichs lief gleich mit dem Verfall des „ancien régime“ in Frankreich. Die fortschreitende Zerrüttung der innerstaatlichen Verhältnisse und die Unfähigkeit der Führung ermöglichten hier eine radikale Ideologie der größten Revolution der Geschichte: nach dem Zerfall des mittelalterlichen Feudalstaates, nach dem Bankerott des dynastisch-aristokratischen Absolutismus griff der dritte Stand nach den Hebeln aller Entscheidungen, und für die Zukunft hatte das Wort: der Bürger. Freilich, nicht nur der dritte Stand hatte hier gesiegt, sondern ebenso der Nationalstaat in seiner gleichsam nackten, von Überlieferung und hergebrachter Würde entblößten Form. Die Nation und das Pathos der für die Menschheit geplanten Revolution beseelte Napoleon, als er auszog, ein neues Universalreich im Sinne römisch-deutscher Tradition zu schaffen, sein Fall bewirkte vorübergehend die Wiedergeburt einer scheinbar vorrevolutionären Zeit, ohne doch den Bürger wirklich zu verdrängen: am Ende steht die dritte Republik, — in alter Gegnerschaft zum Reich. Napoleon bewirkte indessen auch den tief notwendigen Aufstand des deutschen Gesamtbewußtseins und namentlich die aktive Rückbesinnung Preußens auf die fritzische Sendung.

Vor diesem Hintergrund geschah auch die letzte große Veränderung: die Neugestaltung des deutschen Geistes durch die Deutsche Bewegung.

Die real-geschichtliche Kausalität läßt sich folgendermaßen umreißen:

1. Die völlige Zerrüttung des Reiches und der Verlust großer Politik bedingten eine Flucht ins Territoriale, Partikulare, Kleine und schließlich subjektiv Innere.

2. Die Struktur des deutschen Adels, die dem dynastischen Absolutismus entsprach, verhinderte die Konstitution einer „Gesellschaft" im westlichen Sinn, überließ das geistige Tun dem Bürger und bewirkte damit den Zug der Deutschen Bewegung ins kleinbürgerlich Umfriedete und Intime.

3. Die Kontinuität des Mittelalters, im verwesenden Reich stärker als jemals im Westen, bewahrte gegen alle Aufklärung, welche der Absolutismus nach fritzischem Vorbild besorgte, eine antimoderne Tradition.

4. Nachdem die Glorie Preußens nur mittelbar am Aufgang der Deutschen Bewegung beteiligt gewesen, wird diese umgekehrt zur Bedingung der Möglichkeit eines deutschen Freiheitskrieges, wird allerdings auch am Ende zum Apologeten der geschichtslosen Beharrung.

5. So stellt sie, im geschichtlichen Zusammenhang gesehen, nichts anderes dar, als eine nach innen gewandte, neue Volkwerdung: als das „innere Reich", das sich bilden mußte, ehe der äußere Zusammenschluß im Zweiten Reich und endlich die totale Neuordnung im Dritten Reich erfolgen konnte.

Dem allgemeinen geschichtlichen Umbruch entspricht ein durchgreifender Stilwandel, der vom gesamt-europäischen Hochbarock als dem letzten totalen Stil zur Auflösung der allgemein verbindlichen Lebens- und Gestaltungsformen, zum Verlust der großen Haltung führte: am Ende stehen die national gesonderten Formen einer irgendwie gemeinten Romantik, — inmitten der heraufkommenden Umwälzungen des 19. Jahrhunderts und zusammen mit einer versponnenen Gemütskultur spätesten Kleinbürgertums.

Das europäische Hochbarock ruhte als Stil auf den bewußt erneuten Grundlagen der mittelalterlichen Ordnung: die Renaissance hatte die bisher unbewußte Kontinuität der Antike in eine bewußte Übereignung verwandelt; der Glaubenskampf hatte sich die auflösende Kontinuität des mittelalterlichen

Christentums zur entscheidenden Lebensfrage gemacht und in der Gegenreformation eine radikal bewußte Erneuerung des alten Glaubens veranlaßt; der Verfall des Reiches hatte allen Partikulargewalten volle Entwicklungsfreiheit gegeben: aus Kleinkönigen und Territorialfürsten werden nach dem Vorbild des imperialen Herrschers absolute Dynasten: diese waren die eigentlichen Urheber und Träger des barocken Stils.

Der Stil als solcher hatte sich in organischer Fortbildung seiner Wesenselemente aus der Renaissance entwickelt: die Übereignung der Antike, verbunden mit einer neuen, großartigen Ermächtigung des Einzelnen, wurde in den Dienst dieses Einzelnen und seiner Machtentfaltung oder aber in das welt-zugewandte Pathos einer neuen Religiosität gestellt: expansiver Herrschaftsindividualismus und kirchliche Machtpropaganda sind die Antriebe jener Formveränderungen, die das Barock von der Renaissance ablösen und das heroisch Strenge, Klassizistische, Tektonische in das heroisch Pompeuse, Schwülstige, Malerische abwandeln. Gemäß dieser Dualität steht die ganze Epoche in einem latenten Zwist von weltfreudiger Verdiesseitigung (Säkularisation) und leidenschaftlicher Transzendenz (barocke Eschatologie).

Die Befreiung und Betonung der Nation führten im barocken Europa zur Ausbildung besonderer nationaler Komponenten. So ermöglichte das Zeitalter den Augenblick einer ausgeglichenen Unentschiedenheit kultureller Führung: zwischen den Hegemonien Italiens (barocke Architektur) und Frankreichs (französische Klassik und Renaissance) liegen die gleichzeitigen Höhepunkte Spaniens (Kernland des von Politik, Theologie und Kunst getragenen Barock) und Hollands (profane Malerei). (Das Hauptziel der im deutschen Barock aufkommenden „Bildungsreise“ war lange Zeit Holland.) Daneben entwickelte England seine erste Kultur von europäischem Rang: die Elisabethanische Epoche durch Bacon und Shakespeare, ebenfalls als eine verspätete Renaissance in barocker Form gekennzeichnet, führt die Insel in den Kreis der alten kulturtragenden Mächte ein.

In der Mitte aber lag Deutschland; als Reich verfallend,

innerlich zerrissen durch die Glaubensspaltung, verheert in 30 Jahren Krieg, erreichte es dennoch das Niveau des europäischen Stiles und darüber hinaus die Ausformung seiner eigenen Art: die Architektur der Schlüter (Berliner Schloß), Fischer von Erlach (Wiener Bibliothek, Salzburger Kirchen), Hildebrandt (Belvedere und Palais Daun in Wien), Prandauer (Melk), Neumann (Schönthal, Würzburg, Vierzehnheiligen), Schlaun (Erbdrostenhof, Schloß in Münster), der Brüder Dientzenhofer (Fulda, Banz, Prag), Pöppelmann (Dresden), getragen vom herrschaftlichen Willen der Landes- und Kirchenfürsten, errichtete den Raum für eine noch unabsehbar reichhaltige Skulptur (der Schlüter, Donner, Permoser usw., die einstweilen nur der Kunstgeschichte bekannt wurden) und ebenso für eine gleichermaßen reichhaltige Dichtung: auf den Grundlagen der von der Idee der Renaissance bestimmten Politik des Opitz, geschaffen etwa durch Fleming, Logau, Dach, Scheffler, Spee, Gerhardt, Grimmelshausen, Abraham a Santa Clara, Gryphius, Hofmannswaldau, Lohenstein u. a. Allerdings ist das Verbindende dieser Dichtung nicht mehr der Geist, der vielmehr schwankt zwischen weltlich und überweltlich, katholisch und protestantisch, höfisch und volkstümlich, national und „welsch", mystisch und rational, politisch und idyllisch, — aus der barocken Form. Sie schuf sich endlich in der ersten großen, d. h. stilprägenden Musik, die innerhalb der Epoche eine ähnliche Funktion hat wie die sakrale Architektur im Mittelalter, einen besonderen gesinnungsunabhängigen Ausdruck: der Katholizismus Palestrinas und der Protestantismus Bachs verschwinden im übergreifenden Stil der barocken Polyphonie.

Man hat das Barock als Boden- und Ursprungsraum des 18. Jahrhunderts zumeist unterschätzt: seine Kontinuität erfüllt in der Tat den ganzen Zeitraum, der mit dem Zerfall des Mittelalters beginnt und erst mit der Entstehung unserer industriellen „modernen Welt" endet: er ist daher als zusammenfassende Höhe der sogenannten Neuzeit zu werten. Seine Auflösung aber beginnt zugleich mit der Deutschen Bewegung und geschieht, von der Renaissance her gesehen, als fortschreitender Verlust der stilistischen Größe: die Ein-

helligkeit eines totalen Stiles, der den Glauben ebenso umfaßt wie die Staatsführung, die Lebenshaltung ebenso wie das Denken, die Archtitektur, Bildkunst, Dichtung und Musik, wird überformt durch die gesonderte Entwicklung dieser Teilbereiche. Verlust der stilistischen Größe heißt im 18. Jahrhundert vor allem: Schwund der heroischen Gebärde, die das Barock ausgezeichnet hatte; an ihre Stelle tritt die durchgehende Verkleinerung, fast Verniedlichung, die als Wesenszug des Spätbarocks gelten kann. Der Einzelne wird aus einer titanenhaften Souveränität verdrängt und in die universalistische Gleichartigkeit der Gesellschaft eingeebnet: das „Man“ tritt erstmalig auf als beherrschendes Subjekt der Konvention. Verkleinerung und Konvention als zentrale Prinzipien der barocken Spätphase wirken sich aus in einer Kultur des heiteren Genusses und der Lëbenskunst, der Ironisierung aller Werte und der moralischen Frivolität, d. h. der vollendeten Säkularisation und beginnenden Mechanisierung der Welt.

Und diese Zeit des Spätbarocks, der man den Eigennamen „Rokoko“ zu geben pflegt, formuliert den Stil der unbestrittenen französischen Vorherrschaft in der Kultur des gesamten Abendlandes: sie währte nur einige Jahrzehnte, war jedoch überaus folgenschwer insofern, als sie die unermeßliche Wirkung der französischen Revolution, mit der das Rokoko endet, ermöglicht hat.

Die französische Revolution als Sieg einer ideologischen Latinität bewirkte — im Bunde mit der deutschen Klassik — den letzten Stilwandel, der als solcher noch in Europa festgestellt werden kann: den erneuten Rückgriff des Bewußtseins auf die Antike, d. h. den „Klassizismus“. Er bedeutet die Wende vom Stil zur stilistischen Anarchie und ist daher beides: noch Stil und schon Stilverlust; noch Stil als ein Versuch totaler Lebensgestaltung, schon Stilverlust als Versuch, der nur Versuch bleibt, sich antike Form mit eigener Substanz anzueignen. Der Klassizismus steht am Beginn eines laufenden Wechsels von epochaler Verkleidung, der die gesamte Tradition bis zum abermaligen Barock um 1900 rekapituliert.

Die Anarchie des Stiles wird naturgemäß begleitet und bestätigt von Vermischungen aller Art. Schon die klassizistisch-goethisierende Romantik war nicht mehr Sache des breiten Volkes, sondern der „Intelligenz“: sie prägt den Urtyp des Intellektuellen. Das Kleinbürgertum, welches nach dem Zerfall der barocken Feudalität das Leben gestaltete, fand vielmehr, nachdem es durch die Restauration von geschichtsbildenden Aktionen ausgeschaltet und auf sich selbst verwiesen worden war, eine eigenartige Form der Verinnerlichung: das Biedermeier, noch durchsetzt von aufbewahrten Elementen des Klassizismus in der Nuance des Empire, zeigt eine gleichsam kleingärtnerische Haltung zu allem, was vordem den Stil ausmachte: eine Haltung der intimen Sorgsamkeit und konservativer Pflege der „Andacht zum Kleinen“ und wunschlosen Idylle.

Im Zuge dieses Stilwandels erscheint die Deutsche Bewegung erstens als Verdeutschung des Rokoko und dessen Überwindung durch seine Ursprünglichkeit, zweitens als überragende Sonderform des Klassizismus und drittens als originäre, für Europa maßgebende Romantik und „Verinnerlichung“.

Es entspricht der Sonderstellung Spaniens im Barock, daß hier infolge der nirgends unterbrochenen Kontinuität des geistig-kirchlichen Mittelalters und der darauf begründeten spanisch dirigierten Gegenreformation auch die einzige barocke Neuscholastik entsteht. Sie wird getragen vornehmlich von den Universitäten Salamanca, Segovia, Coimbra und Alcala. Ihr Führer wird Franz Suarez: er vertritt im ganzen einen klar durchdachten, wirksam gegliederten Thomismus, der die Fortdauer der Scholastik für die folgenden Jahrhunderte besser gewährleistete als die mittelalterliche Tradition selbst.

Dennoch: die Gegenreformation war im Grunde ein organisatorischer Vorgang — als eigentliche und vornehmlich definitive Christianisierung. Die ideologische Herrschaft der Epoche lag bereits nicht mehr bei der Kirche, überhaupt nicht mehr bei der christlichen Religiosität überlieferter Observanz, sondern bei einem spekulativen Denken, das sich

von jedem Glauben emanzipiert hatte. So wurde das 17. Jahrhundert die Zeit der „großen Systeme": repräsentiert durch Descartes, Hobbes, Spinoza und den Occasionalismus. Von hier aus entwickelte sich: einmal die Aufklärung westlichen Typs und sodann eben die Deutsche Bewegung im Gefolge Leibniz', der von diesem bestimmten deutschen Aufklärung und Kants.

Das Ziel dieser Systeme war die spekulative Konstruktion der Welt aus gesetzmäßigen Einsichten von mathematischer Evidenz, welche sich als „notiones communes" zeigten. Die erste Ausformung eines solchen Denkens wird durch Descartes gegeben. Er vollzieht die konsequente Säkularisation des Denkens und stellt das Grundproblem der folgenden Systeme auf. Die Säkularisation zeigt sich im Ansatz der Idee: bei Platon lag die Idee als wahrhaft Seiendes außerhalb eines „Subjektes", das Christentum verlagert die Idee in ein Subjekt, das in menschlicher Analogie als Gott gedacht ist; die Säkularisation bei Descartes verwandelt diese analogisch zurück, macht das Subjekt menschlich und aus der Idee (als dem schöpferischen Gedanken Gottes) die idea divinata. Mit dem Glaubensverlust der Säkularisation wird aber die cartesische Zentralfrage gestellt: die der Erkenntnisgewißheit. Descartes vergewissert sich der idea divinata auf „analytischem" Wege durch sein „cogito ergo sum". Die „res cogitans" wird das gewisseste Sein. Neben dem „cogito" bleibt die „res extensa", deren sich das Denken mit mathematischer Evidenz zu vergewissern sucht.

Die Art des Beweises nun zeigt den neuen Geist des Systems: Descartes sucht die „clara distinctio"; das Prinzip der mathematischen Erkenntnis ist das der universalen Lehrbar- und Gültigkeit; die „idea divinata" verbindet sich infolgedessen mit einem anthropologischen Universalismus: als „notio communis" von mathematischer Gültigkeit setzt sie einen Menschen voraus, der immer und überall der gleiche ist; dieser Mensch erhält in seiner mechanischen Universalität und automatischen Seinsweise einen geradezu maschinellen Charakter: Individualismus im selbstgewissen „Ego" des „cogito" und der absoluten, doch verstandes-

mäßigen Sicherheit der Einsicht — Universalismus im mathematischen Begriff der Wahrheit als Gültigkeit — Rationalismus des Verfahrens — dazu die totale Mechanisierung durch eine mathematische, von der physikalischen Mechanie her bestimmten Wissenschaftlichkeit — das sind die cartesischen Elemente der westlichen Geistesgeschichte.

Nach Descartes vollziehen Hobbes und Spinoza die Anwendung des Systems auf das Gesamtgebiet der Wissenschaften vom Geiste. Der niederländische Okkasionalismus (Geulincx und Malebranche) sucht den Zwiespalt zwischen cogitatio und extensio durch den Ansatz einer dritten übergreifenden Substanz zu überbrücken, die „bei Gelegenheit" eines Aktes (occasionaliter), der ja einer Beziehung zwischen cogitaio und extensio notwendig bedarf, verbindend eingreift. Hier erreicht Spinoza den systematischen Höhepunkt, indem er, statt der Unterordnung der beiden Sphären unter ein Höheres, ihre gemeinsame Einordnung in ein Umfassendes vornahm: das Umfassende, das hen kai pan einer göttlichen Allheit, ist die Idee, welche späterhin die Deutsche Bewegung so nachhaltig beschäftigen sollte.

Inzwischen hatte in England Thomas Hobbes, angeregt von Galilei und Descartes, das erste geschlossene System des Positivismus errichtet: er lehnte den cartesischen „Idealismus" ab, machte die extensio, d. h. den Seinsbereich der Empirie zum Grunde der Welt und schuf (nach dem cartesischen Menschenbild) eine radikalmechanische Anthropologie, die sich insbesondere durch eine entsprechende Rechts- und Staatsphilosophie weiterhin auswirkte.

Auf Grund des gleichen Willens zur Empirie kam Berkeley zu dem gegenteiligen Ergebnis: die sensation bleibt notwendig ungewiß: sicher — im Sinne der Erfahrung — ist allein die reflection; die Welt verflüchtigt sich aus Gründen der Empirie zu einem spiritualen Produkt der Überlegung. Daß dieser „Idealismus", der eigentlich ein wurzelhaft übertriebener Nominalismus ist, sich in der Tat nicht wesenhaft vom Hobbes'schen Empirismus unterscheidet, daß es in England immer um das gleiche Thema geht, zeigt nicht nur die spätere Front der Deutschen Bewegung, an deren

Schwelle Locke, an deren Ausgang Hume steht: begründet durch die westliche Systematik des 17. Jahrhunderts, ausgestaltet in ständiger englisch-französischer Wechselwirkung, getragen von den führenden Geistern der Zeit (neben Locke, Newton und Hume die Franzosen Voltaire, Montesquieu, Diderot usw.), entsteht das ideologische Gefüge der Aufklärung:

Ihr Zentralmotiv ist gemäß der bestimmenden Säkularisation das der Verselbständigung der menschlichen Vernunft. Es bewirkt als durchgehenden Ursprung: die Selbstgesetzlichkeit der Einzelvernunft gegen das verbindliche Dogma, die Herrschaft des Verstandes über alle Kräfte des Glaubens und Gefühls, die Reduktion der christlichen Glaubenswerte auf die Ebene einer vom Glauben unabhängigen, vernunftgemäßen Sittlichkeit. Die Autonomie der Einzelvernunft führt zu einer völligen Befreiung des Einzelmenschen selbst, sowohl gegenüber der herrschenden Weltanschauung als auch gegenüber dem herrschenden politischen System. Eine besondere Folgeerscheinung ist die Befreiung und Duldung konfessioneller Minderheiten (so die Emanzipation der Juden). Mit der gleichen ideologischen Folgerichtigkeit führt die Herrschaft des Verstandes zu den weltanschaulichen Vorstellungen einer unterschiedslosen, überall gleichgearteten Menschheit und einer automatischen Zielstrebigkeit des Weltgeschehens (im Sinne des optimalen Fortschrittes). In Verbindung mit einem unbegrenzten Fortschritt rationaler Wissenschaft legte dann — im Gefolge des Descartes — die totale Mechanisierung aller Seinsvorstellungen den Grund zu jener verheerenden Industrialisierung des Lebens, die auch heute ihren Höhepunkt noch vor sich hat.

Die Elemente der mathematisch-gesetzmäßigen Zwangsläufigkeit und kalkulablen Evidenz wurden also auf die Bereiche des Glaubens, Denkens und menschlichen Handelns übertragen: man begründete die vernunftgemäße Religion als Sittlichkeit auf ein mathematisch verstandenes Sittengesetz und stattete sie mit der gleichen Kausalität aus wie die Naturvorgänge. Das Bedürfnis entsprang dabei jenem cartesischen Bedürfnis nach Erkenntnissicherheit: es hielt fest an den

Forderungen einer allgemeinen, namentlich für Frankreich charakteristischen, rationalen Selbstgewißheit und durchsichtigen Sekurität des Lebens, einer besonderen, namentlich in England behaupteten Sicherheit des empirischen Urteils und führt endlich zur Leugnung alles sinnlich nicht Erfaßbaren.

Der theoretische Menschheitsuniversalismus erzeugte im Zusammenhang mit der Säkularisation die Idee der Humanität als des höchsten Wertes, den es immer und überall zu verwirklichen gilt. Gemäß dem fortschrittlichen Optimismus und der individuellen Vollendbarkeit erscheint die Verwirklichung der Humanität folgerichtig als Idealziel, sowohl des individuellen Lebens, als auch des menschheitlichen Fortschrittes, und zwar so, daß sich die größtmögliche Annäherung des Einzelnen an das humanitäre Ideal und dessen endgültige Verwirklichung für die Allgemeinheit wechselseitig bedingen. Da der Inhalt dieses Ideals die übrigen Elemente der Aufklärung (Toleranz, Liberalität, Individualismus, Universalismus, Mechanismus) gleichsam rückläufig mit umfaßt, schließt sich das Gesamtgefüge von hier aus zusammen: es macht in seiner Totalität den westlichen Begriff der Zivilisation aus und ist einerseits als irdischer Komplex abgegrenzt gegen jeden christlichen Supranaturalismus, andererseits gegen alle gleichzeitigen oder späteren Überwindungsversuche, d. h. namentlich gegen die Deutsche Bewegung.

Im Zusammenhang der westlichen Aufklärung bildeten sich im 18. Jahrhundert auch die Anfänge des Materialismus heraus, d. h. diejenige Weltanschauung, die den Gesamtbereich des Geistig-Seelischen auf sinnlich wahrnehmbare, stoffliche Zusammenhänge und Vorgänge reduziert. Der früheste Ursprung dieser Anschauung liegt schon im englischen Deismus (Toland); sie wird weitergeführt durch die Assoziationspsychologie (Hartley) und die radikale Physiologie (Priestley). Während hier der Materialismus noch wesentlich naturwissenschaftlich ausgerichtet blieb, weitete ihn Lockes Schüler Hume, einer der wenigen Denker Englands, zum System aus: er vollzog jenen Umschwung, der an die Stelle der radikalen Wahrheit (als

des Erkenntniszieles) die praktische Verwertbarkeit setzte, und begründete damit alle auf Effekt, Nutzung und materielle Beherrschung gerichteten Tendenzen (des Positivismus, Pragmatismus usw.), welche als charakteristische Gesinnungen des Westens und besonders des europäisch-amerikanischen Angelsachsentums das Gesicht des folgenden Jahrhunderts prägen. Von Hume aus gesehen, erscheint die englische Aufklärung als Übergang zum ökonomisch-technischen Zeitalter: durch den deistischen Verzicht auf religiöse Fundamente, durch den Willen zur rationell verwendbaren, praktischen Einsicht begründet er die westliche Religion der Technik und des wirtschaftlichen Nutzens.

Unterdessen hatte sich ebenfalls in Frankreich, beeinflußt durch die englischen Tendenzen, der Materialismus weitergebildet: Lamettrie erregte Aufsehen mit seiner Idee der Maschinenmenschen, und der Baron Holbach bereitete, radikaler noch als Hume, ein materialistisches System, in welchem sich Atheismus, Empirismus, Sensualismus, Determinismus und Atomismus logisch zusammenfanden. Auch die Enzyklopädisten unter Führung Diderots waren vom Materialismus nicht frei; Ökonomisten und Physiokraten begründeten eine Wirtschaftsauffassung, die dann wiederum in England (durch Adam Smith) materialistisch schematisiert wurde. —

Das wichtigste Ergebnis dieser Art von Aufklärung blieb die Heraufkunft einer spezifisch westlichen Mentalität aus dem geistigen Zusammenschluß des keltisch-romanischen Frankreich mit dem Angelsachsentum, in wechselseitiger Erkenntnis ausgebildet, übergreifend auf den gesamten Kontinent, absolut herrschend in den französisch-englischen Kolonien von Nordamerika, die in der verselbständigten Form der USA. sich zum eigentlichen Träger dieser Mentalität entwickeln sollten. Der Westen und die Auflehnung gegen ihn bestimmt daher die gesamte Geschichte des 19. Jahrhunderts mit seiner schrittweise vollzogenen Übernahme der französischen Revolution, d. h. der Aufklärung; der Westen wird später das Zweite Reich bestimmen und die Entstellung des deutschen Wesens, die es charakterisiert. Es ist der Geist

der alten Aufklärung, der dann in Gestalt der Übertechnik, der rationellen Standardisierung, des allgemeinen Leerlaufes und der totalen Verkitschung die Welt durchwalten wird.

Gegen diese Entwicklung behauptet sich die Deutsche Bewegung als ein fortdauernder Protest; sie war dabei beeinflußt von einer auch-westlichen, vornehmlich englischen Gegenrichtung (vgl. unten); aber weder diese, noch die gewaltige Revolution, welche die Deutsche Bewegung herbeiführte, konnten die beherrschende Weiterwirkung der Aufklärung verhindern, so daß — nach dem Abklingen der Deutschen Bewegung — Europa wiederum vor dem Materialismus steht.

Ideell vorbereitet und ausgerichtet hat die Deutsche Bewegung die beiden größten Denker der europäischen Geschichte: Leibniz und Kant; jener in seiner nachhaltigen Wirkung auf das gesamte 18. Jahrhundert, dieser als einer der beherrschenden Geister der Deutschen Bewegung selbst.

Leibniz also gehört an sich noch zur Zeit der „großen Systeme“, denen er einerseits die epochale Vollendung, doch anderseits die entscheidende Wendung gab. Ausgehend von der allgemeinen Problemsituation der Systematiker, bewältigte er die Grundfragen zunächst durch seine Monadenlehre: die „fensterlose“ Ureinheit bringt in sich das Ganze des Seins zur „Repräsentation“. So wird die gesamte Wirklichkeit — und es war darin der eine Protest gegen die westliche und jüdische Seinslehre — vom Geiste her verstanden, so radikal zwar, daß zwischen dem Geiste und der empirischen Welt keine unmittelbare Beziehung mehr, sondern nur noch eine zweckstrebige Parallelität im Sinne der „prästabilierten Harmonie“ bestehen bleibt. Damit hatte Leibniz vor allem für die Folgezeit dreierlei bewirkt: den Ansatz der idealistischen Metaphysik, die ontologische Geltung des Zweckgedankens und die Idee der durchgehenden Kontinuität eines geistigen Seins.

Im anthropologischen Verfolg der Monadenlehre faßte Leibniz den Menschen als ein Aggregat von Monaden auf, das bestimmt wird durch die „monas“ der geistigen Lebensäußerung, d. h. in etwa der „Seele“: sie hat die Gestalt einer Entelechie im aristotelischen Sinne und ist ausgezeichnet

durch eine differenzierte Vielfalt der Perzeptionen. In ähnlicher Weise ist das Universum ein Apparat von monadisch-singulären Einheiten, beherrscht von der perzeptionellen Vielfalt der Seelenmonade bis zur monadischen Aufgliederung des Universums — eine schlechterdings totale Differentiation.

Wechselwirksam verbunden mit dem Prinzip der Differentiation ist das Prinzip der singulären Individuation, — die entscheidendste und folgenreichste des Leibniz und sein anderer Protest gegen den Westen: hier ist jedoch ein Rückgriff auf die besondere Problemtradition vonnöten:

Schon durch das Mittelalter hindurch hielt sich neben der aristotelischen Dominante ein betont irrationalistischer Platonismus; er brachte alle diejenigen Denkformen hervor, die auf irgendeine Weise mit der späteren Mystik im Zusammenhang standen. Zugrunde lag ihm die auf den platonischen Dualismus gegründete Anschauung der Seinsbereiche untereinander: die Idee manifestiert sich zwar in den Erscheinungen, verliert aber in ihnen ihre Reinheit; der Mensch (als Wesen zwischen beiden Welten) kehrt sich, indem er der Erscheinungswelt zugewandt bleibt, zwar von der reinen Idee ab, erreicht aber doch die Vorstufe zu ihrer Erkenntnis. Aus diesem Zusammenhang, metaphysisch noch vertieft in Plotins System der fortzeugend abgestuften Emanationen, entwickeln sich bei Augustinus, Bonaventura, den Viktorinern Hugo und Richard, bei den Renaissancephilosophen Vives, Cardano, Telesio, Ficino, Campanella und Bruno (in Italien), Montaigne, Scaliger, Nicolaus Cusanus (im Norden) die mehr oder weniger mystischen Lehren von der Hingabe, die abgestuft als cogitatio, meditatio und contemplatio, eine immer tiefere Vereinigung mit der reinen Idee anstreben. So kam es auch zur mystischen Kommunion der Seele mit Gott (etwa bei Eckhart), zur gotischen Liebesmystik um Christus und Maria (gipfelnd im Jean Gerson) und endlich auch — auf dem Wege einer talmudischen Rationalisierung — zum amor Dei intellectualis bei Spinoza.

Es ist nun eine politische Notwendigkeit geworden, hier auf eine intern deutsche, für die Deutsche Bewegung bedeut-

same Kontinuität hinzuweisen; sie liegt in dem Bestreben, immer wieder eine menschlich-seelische Innerlichkeit zu entdecken und zum Grunde einer Welt zu machen. (Auch diese Tendenz hat es u. a. ermöglicht, daß das Christentum, als erster Entdecker des „Innen", gerade in Deutschland seine letzten Tiefen und allerdings seine tiefsten und innerlichsten Gegner finden konnte; ging doch die deutsche Innerlichkeitstendenz zuerst von der Vertiefung und d. h. zuletzt auf die Vernichtung der Transzendenz aus.) Im Mittelalter waren es die Dichter (wie Wolfram) und Künstler (wie die Meister von Bamberg und Naumburg), welche, gegen Westen gewandt, die tiefenlose Fabulierkunst (eines Chrestien) oder die rationale Formvollendung (etwa von Chartres und Reims), — waren es insbesondere Eckhart und die deutschen Mystiker, welche gleichermaßen den Intellektualismus (der Pariser Hochscholastik) wie den hektischen Irrationalismus (eines Bernhard von Clairvaux) durch deutsche Verinnerlichung überwanden. Eckharts Gottsuche auf dem Rückwege ins eigene Innere ist seither das bestimmende Thema deutscher Religiosität: von Eckhart aus folgert Nicolaus Cusanus, der alle Gegensätze in das Innere als unwissend bewußtlos zurücknimmt; folgert Luther, dessen Gewissensreligion (mindestens im Entwurf) die radikalste Verinnerlichung des Christentums bedeutet; folgert Böhme, der jene Naturphilosophie der Renaissance zu einer Metaphysik der Innerlichkeit umzubilden sucht; folgern Angelus Silesius und Daniel Czepko und folgert schließlich auch Leibniz. Und jeder von ihnen stand im Protest: gegen südliche Katholizität und gegen alles, was aus dem Westen herüberkam. Alle Proteste aber wird die Deutsche Bewegung zu einer beispiellosen Kundgebung des Geistes gegen die übrige Welt vereinigen.

So gilt es, die übervölkisch-europäischen Zusammenhänge des Irrationalismus mit dem Blick auf deutsches Wollen und deutsche Leistung zu durchschauen; auf weiten Strecken wird der deutsche Wille zur Innerlichkeit von jener breiten, platonisch-mystischen Tradition getragen, die oftmals in abstruse Verflachung abirrte: nicht das aber ist wesentlich, son-

dern das, was — vermöge dieser Tradition oder auch ihr zum Trotz — von Deutschen fortdauernd gewollt und erreicht wurde. Demnach sondert sich die gesamte irrationale Tradition in drei wesenhaft verschiedene Arten: 1. den spezifisch südlichen (orientalisch-christlich-mediterranen) Mystizismus mit seiner Neigung zu mythologisch-okkulter Spekulation (Neuplatonismus, frühchristliche Mystik, mittelalterlicher Symbolismus, neuplatonisch und orientalisch beeinflußte Naturmystik der Renaissance); 2. den spezifisch jüdischen (dem orientalischen verwandten) Mystizismus mit seinem kennzeichnenden Einschlag von übersteigerter Rationalität (jüdische Theologie, jüdische Mystik, Kabbala und Spinoza); 3. die deutsche Mystik (im weiteren Sinne Irrationalismus), lange in echter Tradition des platonischen Denkens, nicht mehr ausgerichtet auf Apologisches und Geheimnisvolles, sondern auf Tiefe der Einsicht und Verinnerlichung. Diese deutsche Kontinuität erhält dadurch ihr Gewicht, daß gerade sie an keiner Stelle mit dem Westen zusammenführt, daß gerade sie daher dem westlichen Geiste als dem großen Gegner des neuzeitlichen Deutschen hervorragend unheimlich wurde: späterhin gibt es (vom Sonderfall Rußlands abgesehen) nur noch in Deutschland einen derartigen Willen, — isoliert in verwestlichter Umwelt.

Der Irrationalismus wirkte nun eigentümlich ein auf die nachmittelalterliche Anthropologie: sein Streben nach Immanenz, Introversion und unio mystica bewirkte zugleich (vermöge der unmittelbaren Bezogenheit des Einzelnen auf die Idee oder das Göttliche) ein Pathos der varietas rerum. Das aber ist es, was Leibniz in seiner „Disparatione de principio individui" von 1663 bewegt: der Wille zur Verinnerlichung (die blinde Monade), das Pathos der varietas rerum und der grundlegende Nominalismus (in der Tradition des mittelalterlichen Denkens) führten ihn zu seinem Zentralprinzip der singulären Individuation.

Sofern nun auch die westliche Anthropologie (bei Descartes, Hobbes, Spinoza und den Aufklärern) ursprünglich ausgegangen war vom Nominalismus und ebenfalls einen

durchgängigen Idealismus begründet hatte, kommt hier alles auf eine triftige und klare Unterscheidung an: der Westen ging aus von der nominalistischen Abwertung der allgemeinen Idee zugunsten des konkreten Einzelnen, machte das Einzelne auch als Menschen atomar: er stellte ihn unter ein mechanisch-mathematisches Gesetz und in eine gleichartige mechanisch-additive Universalität; Leibniz ging aus von der nominalistischen Aufwertung des konkreten Einzelnen zu Lasten rationaler Abstraktion, machte das Einzelne auch als Menschen singulär: er stellte ihn in eine organische Teleologie und in eine ontologisch-geistige Kontinuität; so stand gegen den atomar-mechanischen Individualismus des Westens ein singulär-organischer Individualismus bei Leibniz.

Sein Erbe für die Deutsche Bewegung aber hieß: 1. metaphysischer Idealismus, 2. Teleologie und Organologie, 3. Kontinuität des geistigen Seins, 4. organischer Individualismus. —

Zwischen Leibniz und der Deutschen Bewegung liegt die deutsche Aufklärung: sie erbrachte — neben der systematischen Verbreitung wesentlicher Gedanken Leibniz' durch Christian Wolff — eine westwärts gewandte Rezeption: die Systematik Wolffs (die erste in die Breite wirkende deutsche Philosophie) wirkte zwar auf alle Wissensgebiete von der Physik bis zur Ästhetik ein. Dennoch geschah die aufklärerische Durchdringung des öffentlichen Lebens weniger durch diese akademische Wissenschaftsrichtung, als durch einen Kreis von freien Schriftstellern, die namentlich in Preußen, als dem Land des „aufgeklärten Absolutismus", eine kaum beschränkte Wirksamkeit entfalten konnte: der Popularphilosoph Engel, der erste emanzipationsjüdische Intellektuelle Moses Mendelssohn, der vielgewandte Berliner Journalist Nicolai bestimmen den Geist des flachen Rationalismus, der Humanität und Toleranz, der glaubenslosen Weltlichkeit, kurzum, den Geist des aufklärerischen Westens.

Allein, es kennzeichnet wiederum die einzigartige Situation des deutschen Lebens, das hier (und nirgends sonst) neben der Aufklärung, die bei ihren großen Repräsentanten (Wieland, Lessing, König Friedrich) schon in sich selbst überwunden war, eine weltanschauliche Gegenrichtung Raum

hatte: der deutsche Pietismus. Was ihn mit der Aufklärung und dem offiziösen Europa verband, das war seine Tendenz gegen jede Art von Staatskirche, gegen jeden rationalen Dogmatismus, für eine dogmenlose „menschliche“ Moralität; was ihn aber gegen jede Aufklärung antrieb, das war seine religiöse Praxis, sein „Subjektivismus“, sein „Irrationalismus“ und seine „Sentimentalität“, d. h. sein radikaler Hang zu Mystik und Innerlichkeit: der deutsche Pietismus des 18. Jahrhunderts, dessen politische Geschichte noch zu schreiben wäre, steht (wie Leibniz) in der Rechtsnachfolge deutscher Mystik, in der Tradition deutscher Innerlichkeit. Veranlaßt und bemüßigt durch die deutsche Flucht ins Partikulare, Kleine und Intime, wurde er zum Weltgefühl des selbstbezogenen Gottvertrauens, der Ehrfurcht vor den ideellen Werten, der verschwiegenen Andacht zum Innenleben und der schrankenlosen Empfänglichkeit, — wurde auch er zum Widerstand und passiven Protest gegen den Westen. Um die Mitte des Jahrhunderts erreichte er geradezu die geistige Vorherrschaft im evangelischen Deutschland, so daß die Jugend fast aller Führer der Deutschen Bewegung durch ihn bestimmt war: maßgeblich bei Klopstock, Hamann, Herder, Jacobi, Jean Paul und den Schwaben (von Hölderlin bis Hegel), aber auch bei Fichte und selbst bei Goethe (in der Frankfurter Zwischenzeit). Wenngleich niemand von diesen Größten beim Pietismus verharren konnte und durfte, so gingen doch geringere Geister — wie Lavater, Jung-Stilling — ganz darin auf; sie zeigten zugleich die innerdeutsche Gefahr dieser Religiosität: einmal das abseitige Sektierertum, repräsentiert durch die damaligen Kreise in Wuppertal (von Jacobi her bekannt) und Münster (um die Fürstin Gallitzin, eine Freundin Hamanns); sodann den geradezu anarchischen Subjektivismus, der, noch bestärkt durch die Seelenmode der Empfindsamkeit, sich auslebte in bekennerischen Manifesten, im öffentlichen Kult einer providentia specialis, der jeden Schritt des Gläubigen nach geheimen Plänen lenkte. (Dokumente: Hamanns Briefe und Tagebuchnotizen aus pietistischer Zeit, Jung-Stillings Selbstbiographie, Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit“). Das sind die Auswüchse des Pietismus.

So war die weltanschauliche Ursprungslage der Deutschen Bewegung folgendermaßen zu bestimmen: nachdem der Geist der Gegenreformation durch das undogmatische spekulative Denken des 17. Jahrhunderts verdrängt worden war, hatte die allgemeine Säkularisation, weltanschaulich durch die nachmittelalterliche Naturwissenschaft, in Westeuropa die einhellige Mentalität der Aufklärung geschaffen; für Deutschland aber hatte Leibniz die spekulative Systematik in einem traditionellen und zukünftig deutschen Sinn gewandelt und eigentümlich vollendet: durch die weitwirkenden Ideen des Idealismus, der Organologie, der monaden Verinnerlichung und singulären Individuation. Während Leibniz vornehmlich auf das späte 18. Jahrhundert und die Führer der Deutschen Bewegung einwirkte, verlor sich auch innerhalb einer deutschen Aufklärung, die unter dem Einfluß des Westens stand, nicht die deutsche Eigenart, sofern nämlich nur die kleinen Propagandisten sich mit der westlichen Ideologie begnügten, während die größeren so weit darüber hinausragten, daß sie schon der Deutschen Bewegung selbst zugerechnet werden müssen. Endlich mündet die gegen-aufklärerische Gefühlsrichtung des Pietismus als Tendenz zu Mystik, Innerlichkeit und Erkenntnistiefe mit einem breiten Einflußstrom unmittelbar in die Deutsche Bewegung ein.

Die weltbeherrschende Geisteshaltung der letzten Jahrhunderte wurde unzweifelhaft die der westlichen Aufklärung: der Protest der Deutschen Bewegung hat sie verhalten, vertieft, verwandelt, stellenweise auch vernichtet, aber zuletzt nicht gehindert.

Ebensowenig gehindert hat nun eine Gegenrichtung innerhalb der westlichen Aufklärung selbst, eine interne Opposition, deren Hauptverdienst es wurde, daß gerade die Deutsche Bewegung sich unter ihren Einfluß stellte. Gemeint ist nicht die europäische Gegenbewegung innerhalb der Aufklärung, der Irrationalismus, der — wie gezeigt — auf anderen Wegen Einfluß nahm, sondern eine durchaus westliche, vornehmlich englische Sondertendenz.

Schon im Verhältnis Humes zu Berkeley deutet sich an, wie im englischen Denken, das sich gerade in dieser Zeit

zu seiner konstanten Form entwickelt, ein Miteinander heterogener Spielarten möglich sei: radikaler Empirismus als gemeinsamer Ausgangspunkt führte hier zur Spiritualität, dort zum Materialismus. Eine solche eigentümliche Diskrepanz der Einhelligkeit findet damals ein zusammenfassendes Symbol: Robinson Crusoe ist ein Mensch, der alle Wesenszüge des aufklärerischen England, d. h. Empirismus, Rationalismus, flache Nüchternheit und puritanische Religiosität zur Praxis bringt, — dies aber auf eine Weise und in einer Umwelt, welche vorab keineswegs dafür geschaffen scheint; in einer Welt, die sich vor dem Hintergrund ihrer Zeit überaus seltsam ausnimmt: es geht um den Ursprung und die Deutung dieser neuen Umwelt in ihrem Verhältnis zur westlichen Aufklärung.

Das Erste und insofern wesentlich Bestimmende ist eine Entdeckung der Natur!

Dem Mittelalter war die „Natur“ als besondere Seinsart nie in den Blick gekommen; sie war weltanschaulich belanglos. Den ersten Umbruch vollzog in der Antagonie gegen das Mittelalter die früheste Naturwissenschaft und in deren Gefolge die neuzeitliche Technik. Als Umwelt indessen war die Natur ein Außerhalb geblieben, lag jenseits der Umfriedungen des bewohnten und gestalteten Raumes, ging den Menschen und seine Gemeinschaft nichts an. — Wie dieses Verhalten des nachmittelalterlichen Menschen zur Natur nun abermals umgebrochen wurde, das zeigt sich am sinnfälligsten in einem Bereich, dem im 18. Jahrhundert eine plötzliche und aufschlußreiche Bedeutung zukam, — der ontologisch beides ist: gewordene Natur und subjektbezogene Umwelt, nämlich im Garten.

Der Garten des Barocks als Ausdrucksträger des epochalen Lebensstiles nahm seinen Ausgang und sein Bildungsgesetz von den italienischen Renaissancearchitekturen: der Garten war Wohnwelt, die sich der Wohnende nach seinem Anspruch und Bedarf an Welt absteckte, um darin den Menschen und Dingen seines Umganges Richtung und Ort zu geben. Die großen Baumeister der Palazzi erfanden den klassischen Garten mit seinen streng gefügten Terrassen, Parterres,

Wasserkünsten, verschnittenen Hecken und gewaltigen Skulpturen. Von den Italienern aber ging die Führung auch in der Gartengestaltung an die Franzosen über: Le Nôtre, der größte Gartenarchitekt aller Zeiten, von dessen Schöpfungen am geläufigsten Versailles wurde, wiederholte den architektonischen Stil auf der höheren und überhöhten Ebene des eigentlichen Barocks. Der solare Absolutismus des Louis XIV.-Stils bekundet sich im Garten wie in Tracht, Gebärde und Dichtung als die ausladende, bis zum Äußersten entfaltete Form, die jede Regung freien Wuchses verstümmelte und beschnitt.

Es war nun seither auch für die Engländer schwer, einen Grund für den unvermittelten englischen Aufstand gegen den barocken Garten festzustellen: Macauly meint, es sei die überwältigende englische Langeweile gewesen. Jedenfalls geschah im zweiten Viertel des Jahrhunderts vom Garten her eine Revolution: einmal entdeckte man einen Widerwillen gegen den französischen Garten; sodann bewirkte die damalige Einbeziehung des Fernen Ostens (Chinoiserie) in die historische Perspektive einen weiteren Schritt zum Weltprogramm des „Englischen Gartens", das Montesquieu, wie so vieles andere, auf dem Kontinent propagierte. Denn nicht Gärtner oder Architekten trugen die neue Bewegung, sondern bezeichnenderweise Maler und schöne Geister, unter denen Chambers alle Tendenzen zusammenfaßte, sie spekulativ auf die Neugierde eines Spaziergängers gründete, der kein tieferes Vergnügen kennt als verhüllte Überraschungen, und sie beispielhaft im Park von Kew durchführte.

Das „Malerische" (im Verstande des Literaten) als oberster Grundsatz, die Perspektive als Gesichtspunkt vernichteten jeden Sinn für tektonisches Gefüge und beherrschten Raum, bewirkten die Sucht nach kunstfreier Natur und kulissenhafter Wildnis. Anarchie der Formen, Zerfall des Stiles, Verlust der Solidarität — sind die Kennzeichen der englischen Praxis, die das Interesse aller Geister auf sich lenkte. In einem Garten, in dem das wohnlich Gemachte, planmäßig Durchwaltete und Überschaubare der menschlichen Umgebung durch den unwohnlich-gestaltlosen Wildwuchs bis in

das Haus hinein überwuchert werden sollte, im Garten der künstlichen Unkunst und des programmatischen Zufalls, der konstruierten Zerstörung und planmäßig erbauten Ruine, in diesem Garten tritt eine wurzelhafte Korruption erstmals ans Licht.

Damit ist aber der innere Sinn des Geschehens angedeutet: es wird sich zeigen, daß hier gleichsam ein Trauma des modernen Menschen entstand, und daß daran gerade die Deutsche Bewegung schicksalhaft zu tragen hatte; denn hier liegt der Ursprung aller Verhältnisweisen zur Natur, die in ihr irgendetwas anderes antreffen als den zweckstrebig verfügbaren Raum oder die total angeeignete, durchgestaltete Umwelt.

Und es ist diese Natur, die jetzt — nicht mehr von England, sondern von Frankreich aus — zum Antrieb eines neuen Lebensgefühls proklamiert wird: die Natur des englischen Gartens ist die Natur Rousseaus, die Natur der Rokokodekadenz von Paris und Trianon, ist die Landschaft Arkadiens und der bukolischen Gemütskultur, wo man als illusionäres Wunschbild verlogenes Leben rustikaner Vermeintlichkeit inszenierte:

Zum europäischen Rousseauismus gehört indessen noch ein anderes integrierendes Bestandstück, dessen Herkunft nochmals nach England weist: das Gefühl als vermeintlich ursprüngliche, also vor-geistige, irrationale Haltung, die dem Zustand der Ur-Kultur entsprechen sollte (von Rousseau selbst zur Vollendung gebracht durch den Überschwang seiner „Nouvelle Héloise"). Es wurde genau so entdeckt wie die „Natur", nämlich durch eine ästhetische Protesthaltung; es äußerte sich in der Entstehung einer sentimentalen Romanliteratur, einer bürgerlichen Dramatik und einer dunklen Stimmungslyrik.

Die sentimentale Prosa stand noch am ehesten unter dem Einfluß und in der Tradition der herrschenden Aufklärung. Ihre ausgreifende Wirkung beruhte einmal darauf, daß sie das mittelständisch-bürgerliche Leben literaturwürdig machte; sodann auf der suggestiven Betonung durchschnittlicher Sentiments. — Das bürgerliche Schauspiel (begründet im Drama

George Lillos) hatte mit dem sentimentalen Roman alles gemeinsam: es vollzog die Abkehr von der „Haupt- und Staatsaktion", der heroischen Tragödie des Barocks, machte das bürgerliche Leben bühnenfähig und war geradezu auf „Rührszenen" hin angelegt.

Ein ganz anderes Moment brachte jedoch die Lyrik schauerlicher Stimmungen als bizarre Neuheit in die europäische Literaturgeschichte, bedeutsam ebenfalls nur wegen der Folgen in Deutschland. In England hatte sie den Charakter einer flüchtigen Epidemie: 1743 verfaßte Robert Blair eine Sammlung von todestraurigen Versen, unter dem Titel „The Grave"; es folgte Thomas Gray mit einer „Elegy, written in a country churchyard" und der wirksamste unter ihnen: Edward Young mit seinen „Night Thoughts". Die intime Beziehung dieser Poesie zum Aufstand des „Naturgefühls" und der Sentiments liegt auf der Hand: die Natur eines diffusen, betont durchschnittlichen (nämlich antiheroischen) Innenlebens drängte zwangsläufig zu einer sentimentalen Auswertung aller Trübsal und unvermeidlichen Kümmernis, die im Alltagsleben vor allem das Sterben zur Folge hat. Überdies zeigt der Friedhof als Bühne des Gefühls — abgesehen von Moderduft, Grauen und trivialer Eschatologie — durchaus die inneren Wesenszüge eines englischen Gartens.

Wenn man darin also die Ursprungsform der englischen Gefühlskultur sehen will, so liegt ihre Konsequenz in einer neuartigen dreifachen Ursprungsbegeisterung: im Auftreten einer antirationalen, rückgewandten christlichen Religiosität (bei Milton), in einem ursprungsbetonten Einbruch nordischer Empfindungsgehalte („Ossian") und in der Rückwirkung der literarischen Praxis auf das ästhetische Programm (Gedanken des Originalgenies bei Young).

Milton faßt im „Paradise Lost" zwar alle Motive der Gefühlskultur zusammen, aber er gelangt — durch seine christliche Rückbesinnung wie durch sein schöpferisches Format — zu eigenem und substantiellem Stil: das ist die Leistung, welche die allgemeine Bewunderung der Deutschen irgendwie rechtfertigt.

„Ossian“ dagegen, diese geniale Fälschung des Schotten Macpherson (der sich als gälischer Barde verkleidet hatte), bezeichnet (wie der neue Garten) den durch einen Bruch bedingten Sinn der ganzen Bewegung: nicht die Komik, die in der Irreführung lag, ist heute dagegen geltend zu machen, sondern abermals die innere Gebrochenheit des Vorganges an ihm selbst: war doch die ganze wildwüchsige Schauerwelt Ossians ein kulissenhaftes Arrangement des Ungemütlichen, das den entlegenen Reiz des Gruselns bot wie die lyrischen Friedhöfe, — sie war nichts als eine balladeske Szenerie. (Ossianische Wildnis und Rokoko-Bürgertum — es ist das gleiche Verhältnis, das sich ein Jahrhundert später zwischen den Salons der Gründerzeit und der von ihnen, in Bildern und Büchern bevorzugten, nautischen oder alpinen Verwegenheit herausbildete; beide Epochen ergötzen sich daran, in das Gehege ihrer umfriedeten Welt ein Loch zu reißen, durch das man, angenehm erschauernd, blicken konnte.) Daß im Rokoko das „Nordische“ diese Gestalt annahm, lag an allen zeitgeschichtlichen Umständen, insbesondere daran, daß das ganze Unwesen der Empfindsamkeit in nordkeltischen Bereichen vorbereitet und von dort aus verbreitet wurde. So zeigt Ossian die gleiche Korruption des Weltgefühls wie die übrigen hier erwähnten Vorgänge.

Die Rückwirkung der Gefühlskultur auf das ästhetische Programm hatte endlich den Sinn einer Bewußtmachung dessen, was hier vermeintlich geschehen war: des Rückganges auf den Ursprung, auf ein primitives Leben im allgemeinen, auf christlich-nordische Vorwelt im besonderen. Es war nochmals Eduard Young, der in seinen „Conjectures on original compositions“ (1759) den Begriff der Originalität konzipierte: ein Aufstand gegen die normative Ästhetik der Aufklärung (namentlich des französischen Barock-Klassizismus) proklamierte hier die Naivität, Unbewußtheit und schöpferische Ursprünglichkeit des Genies, d. h. die poetische Urzeugung. Zusammen mit der Schönheitsethik Shaftesburys und den schottischen Moraltheorien, zusammen mit der neuen literarischen Produktion Englands wirkte gerade diese Theorie Youngs in hohem Maße auf die Deutsche Bewegung.

Was aber war der durchgehende Sinn aller dieser Erscheinungen?

Entdeckt wurde: die „Natur“ — als Bühne neuer Empfindungen und Gefühle —, nachdem sie vordem ein leeres Draußen gewesen, nachdem sie später ein Objekt der Forschung und Nutzung geworden war; die „Natur“ als utopischer Urzustand, als Wunschbild einer welkenden Kultur, die daraufhin den Versuch unternahm, den Urzustand aufs neue zu verwirklichen. Entdeckt wurde: das Gefühl und zunächst das dieser Natur entsprechende „Naturgefühl“; im weiteren das Gefühl überhaupt als die der „natürlichen“, also vor-geistig-primitiven Lebensauffassung zugeordnete Haltung. Entdeckt wurde: eine bürgerliche, d. h. durchschnittliche und unheroische Gemütslage als Pathos der neuen Empfindungen; der Friedhof, gleichsam als ein englischer Garten von düsteren Stimmungsgehalten. Entdeckt wurde: neben dieser ohnehin christlich gemeinten Eschatologie eine neue irrationale ursprungsbegeisterte Christlichkeit; ein ebenso ursprungsbegeistertes Gefühl für „nordische“ Frühzeit; und endlich eine ursprungsbegeisterte Theorie der künstlerischen Produktion, welche eben die Ursprünglichkeit (das being original) zum Maßstab nahm.

Für den Sinnzusammenhang dieser Erscheinungen gilt zunächst die grundlegende Einsicht, daß zu jeder Aufklärung eine gegenwendige Kompensation gehört: der beherrschende Rationalismus veranlaßt einen dialektischen Rückschlag ins Irrationale, wobei das letztere eindeutig den Charakter des Surrogats annimmt: so pflegt eine Aufklärung im Verfolg ihrer eigensten Ziele bei künstlicher Verdunkelung zu enden. Das zeigt der Hang des 18. Jahrhunderts zu Magie und Geheimniszauber, zu mantischer Spekulation, apokryphen Machenschaften und Geheimbündelei: das zeigt insbesondere die Freimaurerei als systematische Verflechtung von rationaler Ideologie und okkultem Symbolschwindel.

Kein Zweifel also, daß die „Smoothness“ des neuen gärtnerischen Naturgefühls zur „clara distinctio“ der Aufklärung im Verhältnis eines surrogativen Ausgleichs steht: auch hier endet die rationale Transparenz im künstlichen Zwielicht.

Genau so verhält sich das neue Gefühl zur rechnerischen Vernunft, die bürgerliche Lebensauffassung zur abstrakten Universalität der „Menschheit“, die Friedhofsstimmung zum Fortschrittsoptimismus, die christlich-nordisch-poetische Ursprungsbegeisterung zur Traditions- und Geschichtslosigkeit des Ganzen. Insofern also fügt sich alles dem inneren System der Aufklärung ein.

Sein tieferer Zusammenhang aber gibt noch andere Hinweise. Der ernüchterte Rationalist sucht, nachdem er alle echten Geheimnisse und metaphysischen Lebenswerte preisgegeben hatte, den angeborenen Bedarf an irrationaler Gemütserregung anderweitig zu decken: er entdeckt in einem ganz bestimmten Sinne sein Innenleben, nämlich (wie jener Spaziergänger im Garten von Kew) im Sinne eines Zuschauers seiner Selbst, — nicht etwa im Sinne einer Inversion aller Transzendenz zur Verinnerlichung der Welt (wie die deutsche Tradition). Denn jene Reihe der Entdeckungen, die mit der Herstellung einer neuen Natur begann, beruhte durchweg auf einer Übertragung der durch den Rationalismus erzeugten Gemütsbedürfnisse in die Welt und hatte durchweg das einzige Ergebnis, daß die Welt nach Maßgabe des Bedürfnisses entstellt und somit fähig wurde, die verlangte Befriedigung zu leisten. Diese innerste Brechung eines unmittelbaren Verhaltens zur Welt ist (als wurzelhafter Zwiespalt und produktive Entstellung) der Ursprung für die innere Korruption, welche das Wesen aller dieser Vorgänge ausmacht: die Korruption der künstlich verwilderten Natur, der verlogenen Primitivität, der unechten Empfindelei, der gesuchten Schauerlichkeit, der flachen Religiosität, der travestierten Ballade, der vorgegebenen Ursprünglichkeit. Und das alles ist ausdrücklich Programm: das wesenhaft Unmittelbare und Eigenwüchsige wird zum Ziel der Mache, zum programmatischen Effekt; daher das Theatralische, das als aufdringlichste Form der Verlogenheit den Erscheinungen anhaftet. Ihre gleichmäßige Korruption offenbart daher, daß sie einander bis zur Vertauschbarkeit ähneln; der Garten ist ebenso sentimental wie Richardsons Roman, ebenso ossianisch wie Macpherson, ebenso originell

wie Young es haben wollte; alles das ist auch der Friedhof, und nicht anders geht es umgekehrt mit Ossian, so daß dann alles ineinandergleitet zum Schema jenes bürgerlich-durchschnittlichen Innenlebens, das der ernüchterte Rationalist als Zuschauer entdeckte.

Nun ist dieser Rationalist nicht irgendeiner des Jahrhunderts: es ist der geschichtlich konkret bestimmte, mittelständische Bürger Englands (im Hauptberuf zumeist Kleinhändler), der sich anschickt, der hier beschriebenen Leistung zu einer unabsehbaren Wirkung auf den Kontinent zu verhelfen. Indem er die Endform des vorherrschenden Rationalismus im Ausgleich verbindet mit einer gewollten, reflexiven Irrationalität, die Distinktion mit Smoothness, die Nüchternheit mit flacher Poesie, die zopfige Dekadenz mit theatralischer Ursprünglichkeit, das bürgerliche Krämertum mit Robinsonade, die rechnerische Ethik mit maurerischem Geheimwesen, — indem er aber planmäßig dabei vergißt, wie und wozu er solche Kulissen errichtete, d. h. indem er selbst an seine Lüge glaubt, sich vorsätzlich täuscht und danach lebt, als ginge es nicht anders, indem er obendrein das Ganze schlicht für allgemein gültig erklärt, — verselbständigt er die Haltung an sich, verwirklicht er den Cant, als die englische Form gläubig dargestellter, selbstgelebter Unwahrheit. (Das gleiche Verhältnis im englischen Puritanertum: keine Heuchelei, sondern Überzeugung, auf Grund planmäßig vergessener Selbsttäuschungsvorgänge.)

Das Fortwirkende und Allgemeine dieses Prozesses lag, wie gesagt, in einer Brechung des unmittelbaren Verhaltens zur Umwelt, veranlaßt durch einen Bedarf an Ersatz für innere Leere, vollzogen durch die Aufspaltung des Bewußtseins in Leben und rückbezogenes Zuschauen. Das aber ist der Ursprung dessen, was nachmals weithin als „Romantik" gilt; und im Rückblick auf das Naturgefühl des englischen Gartens, auf Christlichkeit und Todesschauer, auf Überschwang und ossianische Stimmungslandschaft wird man sofort ein verbindendes Moment der Romantik erkennen. Hatte nicht auch Rousseau, indem er den Endzustand des aufklärerischen Fortschritts zurückverlegte an den Ursprung (paradise lost!),

die ausgesprochen romantische Umkehr ins Vergangene vollzogen?

In der Tat: diese Art der Romantik, die sich im Sprachgebrauch der Zivilisation bis auf den Tag erhalten hat — als Romantik von Tropfsteinhöhlen, Felsentälern und balladesken Empfindungen —, ist (abgesehen von Rousseau) eine original englische Erfindung — freilich im Ganzen des Rationalismus und als dessen unecht programmatische Kompensation. Gleichwohl greift sie nun über auf den Kontinent, wird, da man sie zumal in Deutschland begeistert aufnimmt, sogar zum stärksten Einflußträger westlichen Geistes für die Deutsche Bewegung überhaupt und bedeutet eine nicht minder fatale Mitgift des Jahrhunderts als die rationale Aufklärung: nichts hat die Deutsche Bewegung so verhängnisvoll belastet wie diese begeisternde und verderbliche Anregung.

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß das Freimaurertum vom Ursprung her den Einschlag an flacher Romantik — die Smoothness künstlicher Verschleierung, das düstere Unwesen von Gruft, Gerippe und dergleichen, die romantische Verfälschung der Ursprünge, die magische Haltung — als englisches Erbgut mit sich führte und im Sinnzusammenhang der inneren Korruption auch für die deutschen Kreise bürgerlich-populär machte.

Durch die zwiespältige Situation des Westens bedingt, spielte sich unmittelbar vor dem Aufbruch der Deutschen Bewegung in Deutschland ein charakteristischer Kampf von Theorien ab: es ging dabei mit einem Eifer um die Kunst und um das Schöne, daß der Titel „Poetik“ für diese Bemühungen kaum ausreichte: es ging um die ästhetische Überwindung des Barocks.

Das französische Barock, seinem Wesen nach also eher Spätrenaissance, fand die ihm gemäße Theorie in einer klassizistischen Regeldetri. Ihr Hauptvertreter, Nicolas Boileau, leitete die Prinzipien seiner Schönheitslehre von den Grundgedanken des aufklärerischen Rationalismus ab: das Fundament ist die raison oder der bon sens; darin enthalten und einander gleichend: das Wahre, Schöne und Gute; „rien

n'est beau que le vrai", wie denn jegliche Phantasie konsequent abgelehnt wird; das Kriterium der Wahrheit aber ist — streng cartesisch gedacht — ihre allgemeine Geltung; für die poetische Technik selbst sind die Regeln der Antike maßgeblich.

So etwa die ästhetische Normaldoktrin der Aufklärung, wie sie sich auch in Deutschland (durch die Schule und Nachfolge Wolffs) auszubreiten begann. Dagegen richtete sich bereits die englische Vorromantik mit der Theorie von Natur und Ursprünglichkeit; sie wollte für die Dichtung genau das gleiche wie für den Garten: gegen den regelhaft verschnittenen Park einer klassizistischen Tragödie den ungehemmten Wildwuchs der „Natur". Was das bedeutete, wird einsichtig, wenn man sich neben der erhabenen, stilisierten Gebärde Racinescher Helden einen Ausbruch Shakespeares (etwa im „Tempest" oder „King Lear") vergegenwärtigt. Bei den Engländern stand aber Shakespeare (den sie kaum kannten) noch selten auf dem Plan: seine eigentliche Wirkung ermöglichte erst Deutschland.

Denn vor diesem Hintergrund entstand jener Streit, mit dem man gemeinhin die Geschichte der klassizistischen Dichtung in Deutschland beginnen läßt: auf der einen Seite der Literaturprofessor Gottsched, der mit dem Blick auf die klassizistischen Franzosen das „schwülstige" Barock der Ostdeutschen theoretisch überwinden wollte, — auf der anderen Seite die „Schweizer", eine Gruppe von Ästhetikern und Dichtern der deutschen Schweiz, die mit dem Blick auf die neuen Regungen in England eine Erneuerung des Stiles herbeizuführen gedachten. Gottsched stand mit seinen Meinungen durchaus auf dem Boden der Zeit, d. h. er wollte mit Hilfe westlicher Fortgeschrittenheit der zurückgebliebenen Literatur aufhelfen, wie er die Frauen bilden, die Bühne reinigen, die Rhetorik verbessern, die Aufklärung verbreiten wollte; er ist der pädagogische Doktrinär einer Aufklärung von extrem preußischer Nüchternheit. Seine aufsehenerregende Poetik legte er nieder in dem „Versuch einer critischen Dichtkunst vor die Deutschen", einer Sammlung von Vorlesungen, die sich in jeder Hinsicht den Grundsätzen

der Aufklärung verpflichteten: vom Dichter wird zwar eine gewisse Begabung verlangt, allein, sein Wesen besteht in der Vernunft; neben die Vernunft tritt der gute Geschmack (verstanden als bon sens), und dieser ist es, der das Barock, als den Ungeschmack an sich, auflösen soll. Die technischen Regeln werden auch hier (wie bei Boileau) von der Antike übernommen, zumal der fatale Grundsatz des Aristoteles, daß es die Aufgabe der Dichtkunst sei, die Natur nachzuahmen. Dazu verlangt Gottsched noch eine „Moral" und die Wahrscheinlichkeit: jene gewährleistet die erzieherische Funktion des Dichters, diese verhindert die Entstehung des „Wunderbaren", das Gottsched (wie die Phantasie) ganz besonders verabscheute.

Die Gegenprinzipien der Schweizer Bodmer und Breitinger beruhten durchweg auf den englischen Neuerungen der Addison, Milton, Pope usw. Aus der Schweiz kam denn auch eine „Entdeckung", die jenen Entdeckungen der Engländer durchaus ebenbürtig und gleichgeartet war, nämlich die Entdeckung der Alpen, dieser früher höchst unbehaglichen, mißtrauisch beargwöhnten, nur gezwungenermaßen durchquerten Gebirgswelt, — nicht etwa als Gebiet der Forschung und gewinnbringenden Bearbeitung, sondern als grandioser Kulisse der Empfindung, der „unverfälschten Natur", des Genusses (Albrecht v. Haller). Sie wollte aus der Dichtung eine Art Malerei der Sprache machen, bei der die Phantasie und das Wunderbare die Rolle spielten, die bei Gottsched die Vernunft und der gute Geschmack innehatten („Über die Natur, die Absichten und den Gebrauch der Gleichnisse", „Kritische Abhandlungen von dem Wunderbaren", „Kritische Dichtkunst", „Kritische Betrachtungen über die poetischen Gemälde"). Auch die Schweizer hielten sich wie Gottsched an die Kardinalaufgabe der Naturnachahmung. Sie war für das ganze Zeitalter durch Batteux verbindlich geworden, — verlangte jedoch eine idealisierende Auswahl des Charakteristischen, gemäß den Besonderheiten aller Malerei. Das eigentliche Verdienst der Schweizer ist ihr Kampf gegen den westlichen Rationalismus der Poetik; ihre Schuld jedoch zugleich die blinde Gefolgschaft. mit

der sie den falschen Romantikern Englands nacheiferten. Der Streit selbst endete mit der endgültigen Niederlage Gottscheds, d. h. der Aufklärung.

Die Lage der deutschen Dichtung selbst war zu dieser Zeit noch durch Rokoko und Rationalismus, in Mitteldeutschland außerdem durch den Einschlag vaterländischer Begeisterung gekennzeichnet, welcher die einzige Wirkung Friedrichs auf die deutschsprachige Literatur geblieben ist. Friedrich selbst hielt sich in Sachen des Geschmacks (und mehr war ihm die Dichtung nicht) an den französischen Zeitgeist und stand nach eigenen Worten vor einer klassischen Dichtung der Deutschen wie Moses vor dem gelobten Lande, allerdings ohne es zu erkennen. Das vaterländische Thema indessen war ohnehin nur als eines unter anderen im Schwange, und das bei solchen Poeten, die im Zeichen eines mißverstandenen Anakreon ein Leben leichter Genüsse priesen, — die (nach Goethe) „immer wieder Wein und Mädchen" besangen, obwohl auch sie nur treuherzige Rokokobürger waren und das sehr gut wußten. Sie entbehren in ihrer harmlosen Verkleidung keineswegs der Liebenswürdigkeit — wie etwa gerade Gleim, der den preußischen „Grenadier" in die Literatur einführte. Echteres und wahrhaft anmutiges Rokoko bot schon Ewald von Kleist, ebenfalls fritzisch gesonnen und bewährt, vor allem in seinem „Frühling". Neben ihm hatte Gellert den größten Erfolg: er verband in seinen populären Fabeln und Kurzgeschichten den durchschnittlichen pädagogischen Moralismus der Aufklärung mit einer gemütsbetonten pietistischen Frömmigkeit und traf mit seinen gefälligen Formen den Geschmack breiter bürgerlicher Kreise, — aber auch merkwürdigerweise den des Königs.

Lyrik und Kleinform, — etwas anderes kannte das Rokoko vor der Deutschen Bewegung kaum, wenn man absieht von der spätbarocken Situation des Südens (etwa Wiens), wo das Barock noch schöpferisch war. —

Die verwickelte Filiation aber, in der die nunmehr aufbrechende Deutsche Bewegung mit Vergangenheit und zeitlicher Umgebung verknüpft ist, klärt sich am besten an einem ihrer wirksamsten Gedanken: an der Idee der Antike.

Europa hatte die Antike seit der Renaissance nicht mehr aus dem Blick verloren: mehr oder weniger herrschend durchwirkte sie jede Art der nachmittelalterlichen Gestaltung. Auf dem Umwege über Natur, Gefühl und Ursprünglichkeit entdeckte man unter anderem auch Homer, der zum Vorbild und Muster eines Originalgenies dekretiert wurde, das auch Deutschland anerkannte. Nach einer werbekräftigen Bezugnahme durch Breitinger (in der Abhandlung über die Gleichnisse), nach einer theoretischen Anregung Bürgers (1769) erschien alsbald die erste deutsche Übersetzung von dem Goethefreund Stolberg (1778) und kurz darauf die bis heute geläufige von Voß (1781—93).

Die innere Bedeutung einer derartigen Homer-Renaissance erhellt erst aus einer tiefer greifenden Wandlung im Verhältnis zur Gesamtantike. Seit ihrem Untergang nämlich war diese immer nur in einem römischen Gepräge wirksam geworden, d. h. ästhetisch als römischer Hellenismus: das Mittelalter kannte zwar die großen griechischen Philosophen und bediente sich ihrer; ein Bewußtsein antiker Tradition jedoch verband es nur mit Rom, mit den Kaisern, dem Imperium und insonderheit mit Augustinus und seinem Zeitalter, dem auch die maßgeblichen Gestalter angehörten; römisch gefärbt waren jene Teilwiederholungen der Antike unter Karl und den Ottonen. Und das hatte sich durch die Renaissance keineswegs geändert: Dante, der Vollender des Mittelalters, verpflichtete sich eindeutig dem römischen Bereich und stellte sich unter das Zeichen Virgils; Petrarca, als ein Führer der Renaissance, verstand nicht einmal Griechisch: man hatte vielmehr die Vorstellung von einer eigenständig römischen Kultur; und an sie schloß man sich an, mit dem betonten Willen zum eigenen Ursprung. Scaliger trifft die für einige Jahrhunderte triftige Feststellung, daß Virgil über Homer zu stellen sei: damit war Roms Primat im Felde der Ästhetik entschieden, — auch hier galt „Roma caput mundi“. Als nach der Renaissance die stilistische Führung an Frankreich überging, erbte sich gerade die italienische, ursprünglich national gestimmte Romanitas auf eine seltsame Weise fort: das Pathos der Latinität, dieses denkwürdige Motiv der fran-

zösischen Zivilisationsideologie, stammt geschichtlich aus einer nationalen Fehldeutung der Antike; als solches wurde es der Atem des französischen Klassizismus und überformte die europäische Auffassung vom Wesen der Schönheit. Noch lange nachdem die englische Gegenrichtung Homer entdeckt hatte und als schon weitergreifende Meinungen dahingingen, auch für Bau- und Bildkunst ein vor-römisches Ideal zu suchen, erreichte Piranesi mit seinen „Vedute di Roma" (1761), die als Manifeste der antichità, ihres decoro und ihrer gravità auftraten, einen europäischen Erfolg.

Dies war nun eine der Situationen, die durch den Aufbruch der Deutschen Bewegung entschieden wurden: hier griff Winckelmann ein und vollzog die weltgeschichtliche Abkehr von Rom in der Hinwendung zum eigentlichen Ursprungsland der Antike. Er erklärte jeden römischen Stil als eine Illusion, setzte gegen das „decoro e gravità" Piranesis die „bella e nobile semplicità" Griechenlands und gab damit einer langen Folgezeit das Stichwort. Schon 1755 hatte er unter dem Eindruck plastischer Kopien seine „Gedanken über die Nachahmung griechischer Werke in der Malerei und Bildhauerkunst" geäußert; jetzt entdeckte er die seitdem verbindlichen Werte des odium divinum und der serenitas, prägte er die gültige Formel: „Das allgemein vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterwerke ist eine edele Einfalt und eine stille Größe, sowohl in der Stellung als im Ausdruck. So wie die Tiefe des Meeres allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele."

Das erst macht die Entdeckung Homers, die in England aus ganz anderen Empfindungen veranlaßt war, zu einem Zeitgeschehen: erst die Begeisterung für das Griechentum als „Ethos" im griechischen Sinne der Haltung, die Winckelmann wachgerufen hatte, konnte den homerischen Gesängen, ungeachtet ihrer Originalität, ein zureichendes Verständnis bereiten. — So bedeutet Winckelmann zunächst und vor allem den radikalen Bruch mit der westlich-humanistischen Überlieferung der Romanitas, das bedeutungsvolle Wesens-

bündnis zwischen Deutschtum und Griechentum, die sinngebende Verwandlung der englischen Sondertendenzen.

Aber er bedeutete auch mehr und auch anderes: sein ästhetisches Diktat besagte, daß, wenn die Deutschen überhaupt noch zu einem Stil kommen wollten, sie die griechische Antike nachahmen müßten. Allerdings: er verstand darunter kein mechanisches Nachahmen, sondern eine innere Nachfolge (d. h. recht eigentlich imitatio, in der ganzen religiösen Bedeutungsschwere eines Thomas a Kempis), ein „Denke wie sie". Dennoch blieb es eine verhängnisvolle Forderung, da denn die Deutschen niemals bereitwilliger waren als dann, wenn es galt, sich unter ein fremdes Gesetz zu stellen; das zeigt Winckelmanns deutscher Erfolg und darum klärt gerade seine Idee den Aufbruchszusammenhang der Deutschen Bewegung: Winckelmann war selbst nicht frei vom Stileinfluß seiner Zeit, — selbst er hing noch zeitlebens ab von den Geschmackbedingungen der Epoche und schätzte daher auch die Rokoko-Antike, die in seiner Umgebung entstand. So insbesondere bei Wieland, dem Ausbund des deutschen Rokoko, der nun unermüdlich in großen Romanen und mythologischen Fabeln ein spätes Hellenentum mit allen Ingredienzien des späten Barocks und der Aufklärung verschnitt.

Einen anderen Weg nahm dagegen Klopstock: zunächst untersuchte er zwar die Möglichkeit der Winckelmannschen Lehre für die Dichtung („Von der Nachahmung des griechischen Silbenmaßes im Deutschen", 1755). Dann aber vertiefte er die imitatio um einen letzten Grad: Nachfolge der Griechen heißt im Grund — da die Griechen original gewesen seien — original zu sein wie sie und also frei zu „erfinden". Gleichwohl wirkte Klopstock durch eine fast griechische Durchgestaltung der damaligen Sprache unabsehbar auf die spätere deutsche Wortkunst ein.

Lessing schließlich, nur wenig jünger als Winckelmann, vollzog noch einmal den gleichen Bruch mit der westlichen Romanitas: durch einen erfolgreichen Kampf gegen das Drama des französischen Klassizismus, den er — wie Winckelmann — im Namen der wahren Antike führt.

So schlossen sich denn die großen Beginner der Deutschen

Bewegung: Winckelmann und Klopstock, Wieland und Lessing unter Führung des ersteren in der Idee einer wahren, d. h. griechischen Antike gegen die Irrlehren westlicher Latinität zusammen; ihre Idee blieb ein Leitgedanke der Deutschen Bewegung bis zuletzt, — doch weder jetzt noch später bewährte sie die Kraft, eine reale Einhelligkeit des deutschen Geistes hervorzubringen. Das hatte seinen Grund schon in der Ursprungslage der Idee selbst:

Abgesehen davon, daß Winckelmann bedingt blieb durch das Rokoko, hatte seine Lehre einige entscheidende Fehlerquellen: 1. war er weder in Griechenland gewesen, noch hatte er wirklich klassische Originale der Griechen sehen können: sein Verhältnis zur griechischen Antike beruhte vielmehr ausschließlich auf Sehnsucht und wahrhaft genialer Einfühlung; so aber wurde es Tradition: keiner seiner vielen Jünger, obwohl alle es planten, gelangten nach Hellas, und die äußerste Nähe erreichte Goethe in Sizilien. 2. Winckelmann irrte sich dreifach im Gegenstand seines Ideals: einmal mit seiner einseitigen Ausrichtung auf die Plastik als die primäre Gestaltung (mitbegründet durch eine homo-erotische Veranlagung, die überhaupt in dieser Entdeckung des Griechentums hervorragenden Anteil hatte); sodann mit der gänzlich falschen Vorstellung, daß die griechische Plastik und Architektur farblos gewesen sei; endlich mit einer Fehlbewertung griechischer Stilphasen, d. h. mit der Überschätzung des späten Kanons, der leeren Virtuosität — gegen die Archaik. (Die Folgen dieses dreifachen Irrtums zeigten sich im Klassizismus der bildenden Kunst, den Winckelmann inspirierte: er sah sein Wesen im plastischen Kontur, in farbloser Anämie und glatter Idealität). 3. Das innerste Verhängnis war der Ruf zur Nachahmung selbst: er bedeutete abermals den Bruch der eigenen Kontinuität und des unmittelbaren Verhaltens; er bedeutete deshalb und als Rückkehr zum Ideal einer Vergangenheit ebenfalls (wie der Ruf zur Natur) einen Ursprung der Romantik.

Und hier zutiefst ist die Schwäche der Winckelmannschen Lehre verwurzelt: sie konnte keine Einhelligkeit bewirken, weil sie zunächst eine Brechung bewirkte oder den bestehen-

den Bruch vertiefte; nach dem Umbruch konnte eine gesamtheitliche Ausrichtung im Sinne des Stiles nicht mehr stattfinden. Das zeigt im weiteren die Aufbruchslage der Deutschen Bewegung: Wieland (1733—1813), obwohl der Jüngste (und langlebigste unter den Beginnern), steht dem Vergangenen am nächsten: seine Leistung ist Verdeutschung, Anwandlung des Fremden. Im Anfang durch den Pietismus bestimmt, wurde er unter dem Einfluß des französischen Westens zum unerreichten Repräsentanten eines deutschen Rokoko: helle Heiterkeit und leichte Grazie, überlegenes „Räsonnement", Witz, Scherz und beschwingte Ironie, spielerische Erotik und Formvollendung in jeder Lage — das ist seine Art und bewirkt eine angemessene Popularität, die auch von der Herrschaft der Größeren kaum beeinträchtigt wird, denn er und nicht erst Goethe begründete den Ruf und die Funktion Weimars in Deutschland und beherrschte von hier aus mit seinem „Teutschen Merkur" (1773—1810) ein halbes Jahrhundert die literarische Urteilsbildung; von ihm auch kam die erste Übersetzung Shakespeares.

Außerdem geben ihm einige, zumeist übersehene Werke, im hier betrachteten Zusammenhang eine weitere Bedeutung: sein Roman „Der goldene Spiegel" (1772) bleibt im weiten Kreise der einzige Versuch einer politischen Dichtung und steht mit seiner Verhöhnung des Despotismus sowohl wie der Demokratie durchaus im Zuge dessen, was Friedrich II. mit dem „aufgeklärten Absolutismus" für die deutsche Staatsauffassung wollte; in seinem Spätroman „Peregrinus Proteus" (1791) aber verspottete er das Unwesen der Geheimbündelei und des Maurertums: in beiden Fällen eine Stellungnahme, die von der klaren Unbefangenheit seines Denkens zeugt. Wieland ist zu Unrecht vergessen: er hat — so gut wie die Architekten — den europäischen Stil des Rokoko eingedeutscht und dabei ein in Deutschland seltenes Niveau weltläufiger Überlegenheit gewahrt; er hat sein Verdienst um die geistige Entwicklung des Jahrhunderts, als Schriftsteller wie als gerechter Sachwalter der literarischen Belange. Neben Lessing bleibt er einer der wenigen, in sich gesunden Verkörperungen deutscher Aufklärung.

Lessing selbst (1729—1781) entfaltete sich darüber hinaus zu einer eigenen Macht in Deutschland, die keiner übergreifenden Zeitbewegung ohne weiteres zugeordnet werden kann: mit der englischen Gegenrichtung verbindet ihn in der Jugend der Wille, die literarische Konvention durch Gefühl und Bürgerlichkeit zu überwinden: nachdem Gellert den sentimentalen Roman Richardsons nach Deutschland übertragen hatte („Die schwedische Gräfin“), verfährt Lessing so mit dem bürgerlichen Drama Lillos, dessen „Kaufmann von London“ seiner „Miß Sarah Sampson“ zum Vorbild dient. Auch die These seiner Literaturbriefe, die gegen Gottsched und die Franzosen die Antike und Shakespeare setzt, zeigt (wic auch der Ansatz zu cinem „nordisch“ gemeinten Faustdrama) den Einfluß der allgemeinen von England her geschickten Situation. Andererseits (in seiner Spätzeit) wiederholt er für sich selbst den ganzen Prozeß der Säkularisation und Aufklärung, indem er (als „Anti-Goethe“) eine offenbarungskritische, eigenwillige Neubegründung des Deismus vornimmt und zu Ergebnissen gelangt, die durchaus einer westlichen Rationalität anständen:

Es geht ihm um Humaniät, Duldsamkeit und freien Glauben. Von hier aus geschieht also seine Werbung für allgemeine Toleranz, für die Emanzipation der Juden und die Tendenzen der Freimaurerei. Das heißt also: sein Kampf war gerichtet gegen eine kirchliche und despotische „Reaktion“; die Juden waren ihm dazu Anlaß und Vorwand; er sah in ihnen keineswegs ein Volk, geschweige denn eine andere Rasse oder überhaupt etwas anderes, sondern nur die Mitbürger, die um ihrer Glaubensmeinung willen unter dem „Vorurteil“ der Reaktion zu leiden hatten; Lessing kämpfte nicht für die Juden, sondern am Beispiel der Juden gegen eine pastorale Kirchengesinnung, — er ist der eigentliche Vertreter der positiven geschichtlichen Funktion aller Aufklärung, nämlich der Befreiung des neuzeitlichen Menschen von erstarrten Überlieferungen und Zwangsumständen.

Was ihn aber dabei von der Aufklärung unterscheidet, das war ein ungewöhnlicher Patriotismus, wie er sich zweifach bekundete: erstens in seinem Wahlpreußentum, das ihm

gleichwohl ermöglichte, im gesamtdeutschen Sinn reichsbewußt zu sein: nachdem er als Sekretär Tauentziens im preußischen Kriegsdienst gestanden hatte, gestaltete er vorbildlich preußisches Wesen zunächst im „Philotas", dann in „Minna von Barnhelm", wo er zugleich mit der symbolischen Verbindung von Preußen- und Sachsentum für eine überstämmische Deutschheit warb, — vereinte er doch selbst in sich eine ausgesprochen sächsische Intelligenz mit preußischer Haltung; zweitens in seinem Kampf gegen den französischen Klassizismus, den er mit Winckelmann im Namen einer wahren Antike geführt, aber über Winckelmann hinaus auf eine völkische Dichtung, auf das „Nationaltheater der Teutschen" ausgerichtet hat. Und das ist seine dauernde Leistung für die Deutsche Bewegung: die kritisch meisterhafte Vernichtung der französischen und Vorbereitung einer künftig deutschen dramatischen Dichtung, am Beispiel verbildlicht in „Emilia Galotti", die das selten übertroffene Vorbild aller späteren Dramatik blieb.

Doch der Zukünftigste unter den Beginnern der Deutschen Bewegung war Klopstock (1724—1803): früh angeregt durch die Schweizer und über sie durch die Engländer, plante er eine Erneuerung deutscher Dichtung aus dem Geiste des homerischen Epos, — so daß sich sagen ließe, die Deutsche Bewegung als Dichtung sei durch bewußten Entschluß entstanden. Die letzte Anregung gab ihm der Pietismus seiner Ursprungswelt: nachdem er geschwankt hatte, ob er (als Quedlinburger Niedersachse) Heinrich I. oder aber (als pietistischer Christ) Christus zum Gegenstand des Epos machen solle, entschied er sich für den „Messias":

„. . . da mein Herz
den ersten Schlag der Ehrbegierde schlug,
erkor ich, unter den Lanzen und Harnischen
Heinrich, deinen Befreier zu singen.
Allein ich sah die höhere Bahn,
und, entflammt von mehr denn nur Ehrbegier
zog ich sie weit vor . . .!"

Von 1748 bis 1773 erschien nun der Messias, unter leidenschaftlicher Anteilnahme der deutschsprechenden Welt: ein

Weltgedicht, das die jugendlichen Pläne Klopstocks vollauf verwirklichte: die Erneuerung der deutschen Dichtung aus epischem Geiste war geschehen; ein neuer Geist von visionärer Innerlichkeit und Bildungskraft war aufgebrochen; — neue Gewalt hatte die deutsche Sprache ergriffen, sie von Grund auf verwandelt und ihr Möglichkeiten eröffnet, die noch heute nicht erschöpft sind, und von Goethe bis Nietzsche waren sich alle Stilisten von Rang dieses Erbes bewußt. Vor dem Hintergrund des Rokoko wirkte der Messias in seinem hohen Prunk, in seiner aufgetürmten Schwere und gespannten Fügung wie neuer Barock, doch er kontinuierte nur, was vom Barock her über ihn und Hölderlin und Kleist bis in die Moderne hereinragt: die tektonische Auffassung der Wortkunst. Auch seine Frömmigkeit ist nicht die des Barocks, nicht dualistisch (im Gegeneinander von Weltfreude und Eschatologie), noch theatralisch (im Pathos der Transzendenz), sondern — und das ist ein Ergebnis des Pietismus — nach innen zurückgenommen, panisch und einigend. In dieser Haltung prägte Klopstock das Bewußtsein vom Priestertum des echten Dichters, — eine Idee, die es außerhalb Deutschlands nirgends, es sei denn im vorklassischen Griechenland (Pindar) gegeben hat, und die von nun an aber fortlebt bis zu George; sie überwindet endgültig die Meinung vom gelehrten Dichter (die von der Renaissance bis zu Gottsched gegolten hatte) und ebenso den Typus des Dichters, den der späte Barock (in der ersten Hälfte des Jahrhunderts) ausgebildet und zur Herrschaft gebracht hatte.

Indessen war es die völkische Gesinnung, die den jungen Klopstock zu seinem Heinrich-Plan bewogen hatte, welcher immer mehr Macht über ihn gewinnt und sein weltanschauliches Vermächtnis darstellt. Er wußte es selbst, und es ist kein Zweifel, daß er, in dessen Horizont der französische Klassizismus gar nicht mehr auftrat, der englischen neuen Literatur verpflichtet war; und gerade aus dieser Verpflichtung entwickelte er sein vaterländisches Pathos: schon 1752 schuf er die Ode vom „Streitlauf" der deutschen Muse mit der englischen:

„‚Ich liebe dich‘,
sprach schnell mit Flammenblick Teutona,
‚Britin, ich liebe dich mit Bewundrung . . .‘“

Dies ist die Verpflichtung; doch schon hier endet der Kampf ohne Entscheidung. Später verkündete Klopstock dagegen ein herrisches Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Engländern, predigte er die Ewigkeit des Reiches, den „tausendjährigen Ruhm“ und die späte Abkünftigkeit der übrigen Nationen. 1766 wandte er sich schroff gegen die Englandbegeisterung seiner Zeitgenossen und vollzog unter dem Titel „Wir und sie“ eine endgültige Trennung von der überfremdenden Macht. Dennoch überwand er nicht vollends die Verzauberung, welche von der englischen Vor-Romantik, namentlich durch die Erfindung Ossians und der balladesken Gefühle ausgegangen war. In seiner Verklärung Deutschlands fand er Worte, über die außer ihm nur Hölderlin verfügte.

„Nie war gegen das Ausland
ein anderes Land gerecht wie du.
Sei nicht ungerecht! Sie denken nicht edel genug,
zu sehen, wie schön dein Fehler ist.
Einfältiger Sitte bist du und weise,
bist ernsteres, tieferes Geistes,
Kraft ist dein Wort, Entscheidung dein Schwert.
Doch wandelst du es gern in die Sichel und triefst,
wohl dir! vom Blute nicht der andern Welten.“

Mit Klopstock begann die Deutsche Bewegung als Dichtung: er brachte die Erfüllung jener theoretischen Anregungen, die im Kampf gegen Gottsched und die Franzosen geläufig geworden waren, und macht sie zugleich überflüssig; sie stand nicht mehr unter einem Einfluß französischer und aufklärerischer Art, wußte sich jedoch noch lange der englischen Gegenrichtung verpflichtet; diese überwand sie in der fortschreitenden Ausbildung eines völkischen Selbstbewußtseins. Für die Dichtung selbst bedeutet Klopstock eine neue Sprache, eine neue Sicht der Welt und Verinnerlichung, eine neue Auffassung vom Wesen des Dichters und eine sprunghafte Steigerung des Könnens, welche gleich an den Beginn einen Gipfel setzte.

Unter der Einwirkung des großen Beginns — so divergent

er auch fortschritt — hatte sich in Deutschland allgemach eine breite Zeitstimmung konstituiert; sie zeigte, daß nicht nur ein Anfang gemacht, daß auch bereits ein Weg zurückgelegt wurde: der Weg vom umwälzenden Programm zur zeitgültigen Anerkennung.

Anerkannt wird also: die Tendenz gegen Aufklärung, Rationalismus, intellektuelles Rokoko; dazu entwickelt sich der Affekt des heraufkommenden Bürgers gegen eine aristokratische Gesellschaftlichkeit, — und im ganzen eine vorherrschende Abneigung gegen das Frankreich des ancien régime als den Träger dieser verfemten Erscheinungen. Anerkannt wird demnach komplementär: der Irrationalismus, die Ursprünglichkeit, das Gefühl, die neue „Natur"; dazu entwickelt sich aus dem Affekt gegen höfisches Wesen ein Wille zur „Volkstümlichkeit", — und im ganzen eine vorherrschende Zuneigung für das England der falschen Romantik als den Träger des Gewollten.

Soweit ist vorerst zu zeigen, wie die Übernahme englischer Errungenschaften in die Breite wirkte: Die in England entdeckte „Natur", repräsentiert durch den englischen Garten, bewirkte — ganz wie in England — auch in Deutschland eine Art Revolution der intimen Umweltbegriffe; aber auch dabei begann man deutscherweise mit einer systematischen Theorie: der Ästhetiker Hirschfeld arbeitete die englische Bewegung zu einer „Geschichte und Theorie der Gartenkunst" aus, zu fünf Bänden normativer Gelehrsamkeit, gipfelnd in der Forderung: „der Gartenkünstler arbeitet am glücklichsten, wenn er fast überall das Gegenteil von dem tut, was der Baumeister beachtet". Damit war die Lehre der Renaissance-Italiener in ihr genaues Gegenteil verkehrt. — Schon vorher hatten die Kreise um Bodmer, die den Blick auf England gerichtet hielten, hatten anakreontische Lyriker und weltoffene Gelehrte (wie Sulzer und Engel) die Deutschen auf das Kommende gefaßt gemacht; Rousseau war unter dem Beifall des geistigen Deutschlands im englischen Garten zu Ermenonville, gemäß seinem Evangelium der künstlichen Natur, bedeutungsvoll beigesetzt worden. Der Park von Wörlitz, der das erste neugotische Haus auf deut-

schem Boden umgab, enthielt eine Grotte als Tempel der Nacht, wo der einschlägige Empfindungsaffekt durch bunte Glasscheiben beschworen wurde. In einer ähnlichen Grotte zu Schönau hielt eine Eule aus Gips das Fremdenbuch. Schwetzingen, ein Mustergarten übrigens, häufte außer gotischen und antiken auch ägyptische und islamische Bauten oder Trümmer an, da man es mit der Nachahmung ungenau nahm und bei einem vagen Eindruck bewenden ließ. — Hier ist darauf hinzuweisen, wie sich die Einrichtung der freimaurerischen Häuser, Gärten und Verließe restlos solchen Veranstaltungen der Smoothness anschloß.

Später spottete Schiller über Gärten, in denen die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen „wie auf einer Musterkarte" sich anbiete, doch blieb er in seinem Urteil so unsicher wie Goethe, der die Gartenmode im „Triumph der Empfindsamkeit" parodierte, zugleich den Weimarer Park englischen Stiles tatkräftig förderte und nichts Arges darin fand, wenn „man die scheinbare Ruine und das simulierte Glockentürmchen" einrichtete. Wie er denn überhaupt lebhaften Anteil nahm an der Bewegung und eine entsprechende Schrift plante, deren Gesinnungen sich mutmaßlich in den „Wahlverwandtschaften" niederschlug. Dieser Roman bewegt sich um eine Anlage englischer Art und gibt darüber Aufschluß, daß das Naturgefühl auch auf der Höhe der Zeit gebrochen blieb. — Doch war bei aller Empfindsamkeit nicht jedermann imstande, die schwierige Symbolik der Grotten, Bauten, Soffitten, Pflanzungen und allegorischen Skulpturen ohne weiteres auszulegen. So daß Schiller nochmals Anlaß fand, sich über eine Seelengärtnerei zu belustigen, „welche Sittensprüche auf kleinen Täfelchen an die Bäume hängt". Wo aber die sentimentale Bereitschaft ungehemmt sich öffnete, wurde das Ganze höchst sinnvoll: Jung-Stilling schildert eine derartige Situation, wo im wildwüchsigen Gartenwald ein hellgrünes Licht, eine erleuchtete Urne, eine „sanfte blasende Musik" ihn zu ekstatischem Überschwang veranlaßten. — Zuletzt war denn der englische Garten in Deutschland englischer als in England, und gezeigt hat er hier wie dort: die Korruption des unmittelbaren Verhaltens zur Umwelt.

Indessen läßt sich gerade am Beispiel des neuen Naturgefühls zeigen, wie der englische Einfluß kontinuierlich zur deutschen Romantik im ausdrücklichen Sinn ihrer Schule von 1797 hinübergleitet. Im Gefolge Richardsons waren weitere englische Romane entstanden; der bedeutsamste, Sternes „Sentimental Journey", verstärkte in Deutschland erheblich das Pathos der neuen Gefühlsbetonung, und die Tatsache, daß Lessing Sternes Titel in „Empfindsame Reise" übertrug, gab der sentimentalen Zeitphase den geschichtlichen Titel der „Empfindsamkeit". Innerhalb dieser epochalen Aufwallung trat eine deutsche Sonderform auf, die zum hervorragenden Organ der hier gemeinten breiten Zeitstimmung wurde: der „psychologische Roman", als bedeutende Erscheinung dargestellt durch Goethes „Werther", F. H. Jacobis „Allwill" und „Woldemar", Karl Philipp Moritz' „Anton Reiser", und Tiecks „William Lovell" — so in der zeitlichen Abfolge zweier Jahrzehnte (1775—95). Mit T i e c k ist der offizielle Beginn der romantischen Schule erreicht. Was aber geschah hier?

Es ist daran zu erinnern, daß das englische Gefühl in seinem Transport subjektiver Bedürfnisse auf die natürliche Umwelt den Überraschungseffekt zum Grundsatz der Naturkonstruktion machte (Chambers). Die „Neugierde", welche darauf aus war, durch künstliche Verstellungen gereizt, durch unerwartete Enthüllungen befriedigt zu werden, diese merkwürdige und in ihrer Selbstbetäubung korrupte Erwartung wird durch die Psychologen der deutschen Frühromantik aufschlußreich vertieft: Anton Reiser, der bündigste und titelgebende seiner Gattung, liebt die „Einschränkung", eine Lebensweise, die seit Werther im Schwange war: „sie ist wie ein kleines glückliches Eiland in einem stürmischen Meere; wohl dem, der in ihrem Schoß sicher schlummern kann, ihn weckt keine Gefahr, ihm drohen keine Stürme, aber wehe dem, der von unglücklicher Neugierde getrieben sich über dieses dämmernde Gebirge hinauswagt, das wohltätig seinen Horizont umschränkt, — er wird auf einem wildstürmischen See von Unruh und Zweifel hin und her getrieben, sucht unbekannte Gegenden in grauer Ferne, und sein kleines

Eiland, auf dem er so sicher wohnte, hat alle Reize für ihn verloren". Die von Neugierde und Unruhe getriebene Suche ins Graue, Grenzenlose, eine Bereitschaft zum Abenteuer, ein unentwegtes Über-sich-hinaus- und Von-sich-fort-Wollen ins Unbekannte, eine inhaltlose Erwartung, die sich selbst immer weiter treibt und ohne Rast ins Weite verliert, dies ist ein Grundgefühl, das der englischen Veraussetzung, aber zugleich der zeitbedingten Flucht ins Kleine, Bürgerliche, „Eingeschränkte" ergänzend entspricht. — Die Ferne, an die sich der Verzicht auf sichere Umschränkung wendet, wird zugleich landschaftlich wie zeitlich empfunden; Werther sagt es ausdrücklich, wenn er vom Hügel in weite Täler blickt: „O könnt ich mich in ihnen verlieren! — ich eilte hin! und kehrte zurück und hatte nicht gefunden, was ich hoffte. Oh, es ist mit der Ferne wie mit der Zukunft! Ein großes dämmerndes Ganze ruht vor unserer Seele, unsere Empfindung verschwebt sich darinnen wie unser Auge..." Von hier aus wird es für die Romantik obligat, Zukunft und Ferne einander anzugleichen und als ständigen Ausblick festzuhalten.

In unbekannten Stadtteilen, deren abenteuerlicher Reiz in ihrer Unbekanntheit lag, hatte Reiser das Gefühl, „als ob er aus dem engen Kreise seines Daseins einen Sprung gewagt hätte; die alltäglichen Ideen verloren sich und große angenehme Aussichten, Labyrinthe der Zukunft eröffneten sich vor ihm". Räumliche Unbestimmtheit lockt ihn ins zeitlich Ferne, Verworrene, Abenteuerliche; „Labyrinth" heißt nichts anderes als die vielfältige Komplexion aller denkbaren Möglichkeiten (des Abenteuers) und wird als künstliches System von irreführenden Winkelzügen und täuschenden Verstellungen zu einer äußerst beliebten Gartenerscheinung sowohl als auch zu einer überall gebrauchten Metapher. — In Odysseus fand Reiser die gleiche Sucht in die Ferne, die Unruhe zum Möglichen, den Verzicht auf sichere Umschränktheit um des Abenteuers willen; in ihm lebte ständig die Odyssee, denn, wie sein Fortsetzer Klisching betonte, „kein Buch paßte so sehr auf seinen Zustand..." Auch Werther hatte sich erinnert: „Wenn ich manchmal stand und dem Wasser nachsah, mit wie wunderbaren Ahndungen ich es ver-

folgte, wie abenteuerlich ich mir die Gegenden vorstellte, wo es nun hinfloß, und wie ich da so bald Grenzen meiner Vorstellungskraft fand, und doch mußte das weitergehen, immer weiter, bis ich mich ganz in dem Anschauen einer unsichtbaren Ferne verlor ... Das ist doch eben das Gefühl der herrlichen Altväter! Wenn Ulyß von dem ungemessenen Meere und von der unendlichen Erde spricht ...".

Innerhalb des gleichen Rahmens radikalisierte dann Tieck die Gesamtstruktur dieser Erlebnisse: wie Reiser und Werther kennt Lovell den Drang in die Ferne: „Welche unnennbar wehmütige Sehnsucht ist es, die mich zu neuen ungekannten Freuden drängt ..., die, wenn sie Herrscherin in meiner Seele würde, mich in einer ewigen Herzensleerheit von Pol zu Pol jagen könnte —." Auch er fühlt sich getrieben „durch furchtbare Waldlabyrinthe, wo wir in jedem dunkleren Weg, in jeder neuen Krümmung ein seltsames und grauenvolles Unding erwarten —". Das ist die wahrhaft labyrinthische Stimmung, und Lovell ist korrupt-romantisch genug, um „jene geheimen unbegreiflichen Gefühle, jene schauerlichen Ahndungen, die uns unwiderstehlichen, wunderbaren Mächten entgegendrängen", eigens hervorzurufen, wo sie nicht von selbst eintreten. Das ist die echt romantische Paradoxie, daß der Drang ins künstlich Ungewisse zum Zustand der Gesundheit gehört: daß man zu sich selbst kommt, indem man sich von sich selbst abwendet, dem Möglichen entgegen, — daß man zu sich kommt, indem man sich verläßt.

Im gleichen Zusammenhang mit Tieck tritt erstmals eine weitere Grundstimmung auf, die sich in der späten Romantik zu tragender Bedeutung entfalten wird: die Langeweile. Es wird daran erinnert, daß M a c a u l y die englische Naturbewegung auf eine allgemeine Situation der inneren Langeweile zurückführte; für Lovell ist es die Qual eines gehaltlosen Lebens, die er gleichnisweise als entleerte Zeit empfindet: „Wenn ich einen Tag vor mir habe, ohne zu wissen, was ich mit ihm anfangen soll — oh, und dann den Blick auf die leere Wüste von langweiligen Wochen hinaus!" Ihm ist der gegenwärtige Augenblick so schal wie die weite Sicht

auf das Kommende; der bunte Wechsel, in den er sich zuweilen eingespannt sieht, verblaßt zu einer vordergründigen Gaukelei: „wie die Fäden eines Webstuhles flimmert und zittert das menschliche Leben vor meinen Augen, ein ewiges Wechseln und Durcheinanderschießen, und dabei doch das ewige Einerlei!"

Zu Beginn eine hohe Erwartung, dann eine fast metaphysische Bereitschaft zum Abenteuer, weiter eine Jagd durch Labyrinthe voller Ungewißheit — natürliche und künstliche Labyrinthe —, zuletzt eine graue Langeweile als umschließender Stimmungsraum, das ist die Struktur des romantischen Uraffekts, dessen Ursprung in der Brechung des natürlichen Verhaltens gelegen war. Schon hier zeigte sich die deutsche Vertiefung jenes Ansatzes; daß aus ihr nicht nur die Langeweile der durchschnittlichen Zeitstimmung, sondern auch ein ungeheurer Ausgriff kommen konnte, zeigt die deutsche Hochromantik.

Die hier genannten Romane halten sich durchweg im empfindsamen Überschwang der englischen Vorbilder; Werther, der erste literarische Welterfolg in deutscher Sprache, verbreitete die Sentimentalität über Europa hinaus bis in die fernsten Winkel. Auch er enthielt in der Ausführlichkeit seines Selbstmordes ein düsteres Element; doch kam die Funeralienpoesie englischen Stiles in Deutschland noch zu anderen beispielhaften Verdichtungen: da war zunächst der vor dem Werther erfolgreichste und meist gelesene deutsche Roman „Siegwart" von J. L. Miller, eine „Klostergeschichte" von wahrhaft uferloser Rührseligkeit: in ihm wurde eine genaue Verschmelzung des Bürgerlich-Sentimentalen mit dem Funebren hergestellt; die Häufung weinerlicher Gemütszustände wirkt nicht minder vollständig als das Inventar der Friedhofsrequisiten. — Im engsten Anschluß an Young verfuhr C. F. D. Schubart: das Schema seiner „Todesgesänge" (1770) entspricht fast dem barocken Zwiespalt; aber unverkennbar bleibt der Pietismus, in den Schubart durch seine Festungshaft getrieben worden war. Sein häufigstes Bild ist das des Zeitmordes, dessen sich der sündige Mensch schuldig macht, indem er die empfohlene Rich-

tung auf das Jenseits verläßt: „Und dennoch morden wir die Zeit ...“ oder: „Ich war der Mörder meiner Zeit ...“ usw. Darin bekundet sich Schubarts totale Abhängigkeit von Young („who murders Time, he crushes in the birth ...“ oder „and shall we kill each day ...“). Das ständige Gegeneinander von Zeit und Gegenwart wird nur um des Todes willen veranstaltet; dennoch ist der Tod nur schrecklich, je nach Maßgabe der Christlichkeit des Betroffenen. — In dieser Uneigentlichkeit beherrscht das Todesmotiv auch Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit“, in denen ebenfalls auf Young Bezug und an ihm Beispiel genommen wird. Durch eingehende Betrachtung der Natur soll als Ausblick in die Ewigkeit die Überzeugung von einer ewigen Fortdauer entstehen; das ganze Unternehmen lebt aus der Antithese, von Welt und Jenseits. So ist es kein Zweifel, daß bei Schubart sowohl als bei Lavater dem Einfluß Youngs ein angestammter Pietismus entgegenkam. Daraus ergibt sich, daß — wie schon auf höherer Ebene die Christlichkeit Miltons bei Klopstock — auch die triviale Eschatologie der englischen Empfindsamkeit in Deutschland auf eine vorbereitete geistige Situation trifft und sich mit ihr zu entsprechenden Ausdrucksweisen verbindet.

Nun ermöglicht es ein Sonderfall englischer Einwirkung, die Umrisse der empfindsamen Kontinuität vorläufig abzurunden: schon 1736 hatte im Londoner Haymarket-Theater ein absonderliches Drama George Lillos seine Uraufführung erlebt; es trug den Titel „The fatal curiosity“, stellte in dramatisierter Form eine alte Ballade, eine Art gruseliger Moritat dar des Inhalts, daß ein Elternpaar in verhängnisvoller Täuschung am eigenen Kinde Raubmord verübt. Das Absonderliche dieser Dramatisierung lag in der Konstruktion eines bösartigen, hämischen und automatenhaften, aber gruseligen Schicksals, das die Geschehnisse zum Bösen lenkte. Hier ist der Ort, auf die besondere englische Begabung für das Gruselige, das being thrilled (dem kein deutsches Wort entspricht) hinzuweisen. Selbst Shakespeare verstand etwas davon (Macbeth), und sie pflanzt sich laufend fort über die Romantiker von Poe bis zu Stephenson und Edgar Wallace.

Und eben durch Karl Philipp Moritz, den Autor Anton Reisers, erfährt dieses Erzeugnis der englischen Vorromantik in Deutschland eine Abwandlung von wahrlich verhängnisvollen Konsequenzen, und wieder ist es kein anderer als eben der erste offizielle Romantiker, Tieck, der ihm dabei zur Hand geht. Moritz' Drama „Blunt oder der Gast“ (1778) beginnt also die Serie der deutschen „Schicksalstragödien“ und verdeutlicht zugleich, daß in dieser Dramatik weder Schicksal noch Tragik irgend Raum haben könne. Das Geschehen des Ganzen ist durch eine alte Prophetie zielstrebig festgelegt und rollt daher mit mechanischer Notwendigkeit ab; bedeutsam für die spätere Praxis wurde vor allem das Atmosphärische als Requisit, das den fatalen Stimmungsgehalt ausmachte: die Vision eines Mannes „mit dem blanken Schwert und den glühenden Augen“, das Licht und das „lange Messer“ des Mörders, vor allem aber das „fatale Geräusch“, das den Gast erschauern macht, „als ob einer mit einer eisernen Schaufel in ein steiniges Erdreich grübe...“ Diese Bühnenluft des Gruselns, die Kulisse der Schicksalsstimmung macht die eigentliche Verdichtung des Geschehens aus: sie steht im Bunde mit der düstern Schauerwelt des Friedhofes, wird aber unerträglich kompakt, vergröbert und zugleich flächenhaft plakatiert durch die Herrschaft des mechanischen Fatums. — Der Nachfolger Tieck setzte in seinem „Karl von Berneck“ (der durch kleine Arbeiten wie „Abdallah“ und „Der Abschied“ vorbereitet war) an die Stelle der Prophetie den später beliebten Fluch. Auch ein Gespenst dient zur Durchführung der zielstrebigen „Absicht“ und hilft, die Handelnden zu lähmen: es kündigt Geschehen an, und jeder weiß, daß es nun unter allen Umständen eintreten werde. Die präzise Bedingung zur Erlösung eines verfluchten Geschlechtes bestimmt dabei den materiellen Gehalt des Fatums. Das Requisit hat hier eine noch größere Rolle als bei Moritz: so eine Rüstkammer, ein beflecktes Schwert, eine schaurige Kulisse mit Donner, Blitz und Sturm. Dazu kommt also das Gespenst: seine historische Bedeutung gewinnt es dadurch, daß nach Tieck sich nur noch Grillparzer seiner bedient im letzten Drama dieser Provenienz,

der „Ahnfrau". Dazwischen liegen die bekannten und überaus erfolgreichen Stücke der Werner, Wüller, Houwald und am Rande der Tradition auch Schillers „Braut von Messina" und Kleists „Familie Schroffenstein".

Das verbindende Wesen dieser Dichtungen bestand in einem rechnerischen Mechanismus zielfester Ablaufstrukturen, deren primitives Gerüst durch Stimmungen des Gruselns fadenscheinig verhüllt wurde; darin zeigt sich wiederum die innere Gebrochenheit der Haltung: eine durchaus rationale, ja, ausgesprochen aufklärerisch gedachte Mechanisierung wird fiktiv mit ihrem Gegenteil verhüllt — zur Befriedigung jener immer gleichen Bedürfnisse.

Neben der konstruierten Natur und ihren Begleitgefühlen, neben der allgemeinen Empfindsamkeit, der rührseligen Stimmung und dem Scheinfatalismus wirkte schließlich auch die englische Ursprungsbegeisterung erneut auf die Deutsche Bewegung ein: nach den Schweizern und Klopstock fühlte sich auch die Generation der Vor- und Frühromantiker sowohl von der stimmungsvollen Primitivität Ossians wie von der theoretischen Originalität Youngs begeistert. Ossian treibt sein Wesen in all den hier erwähnten Manifesten des sentimentalen Aufruhrs; Ossian und Klopstock sind die heiligen Namen Werthers auf dem Höhepunkt des Überschwangs, — „Ossian und Klopstock" wird der Ruf einer bundmäßig zusammengeschlossenen Sondergruppe, des Göttinger „Hains": im Pathos vornehmlich nordischer Ursprünglichkeit, in der Gebärde des „Barden", wie ihn Klopstock gedeutet hatte, werden hier die Werte der Freundschaft, Liebe und Natur, des Heldentums und Vaterlands auf eine sentimental-romantische Weise gefeiert. — Die Empfindsamkeit war eine Woge epochaler Stimmungen, der „Hain" blieb planmäßig für sich; die Weiterungen der Originalitätstheorie werden getragen von einer programmatischen Bewegung, die sich zwar nicht isolierte, sondern an allem anderen Anteil nahm; die jedoch in ihrem Leitgedanken und ihren Tendenzen einen erkennbaren Umriß prägt: benannt — nach einem ihrer Dramen von F. M. Klinger — als „Sturm- und Drang".

Die namhaften Träger sind (nach dem Vorgang des Klop-

stockjüngers Gerstenberg) insbesondere: Lenz und Klinger, die Freunde des jungen Goethe, sowie dieser selbst; Leisewitz, L. Wagner, Kaufmann, der Maler Müller, am Rande auch Heinse. Ihre Anreger waren Klopstock, Lessing und die Engländer, darüber hinaus die jetzt beginnenden großen Theoretiker Hamann, Herder und Jacobi.

Ihre programmatische Ideologie formt sich abermals in einer die gegebenen Grenzen des Sachbereiches sprengenden Poetik aus: ihr vordringliches Interesse galt einem neuen Drama. Es schien hier Lessings Theorie alles gesagt zu haben, aber den Jungen genügte das nicht; sie übernahmen die Tendenz gegen den Klassizismus von Lessing und behielten vor ihm eine dauerhafte Hochachtung; aber ihr Kampf ging weiter: gegen das Rokoko als Gesamtheit, gegen jede Art von Aufklärung, auch gegen die komplementäre Sentimentalität, kurzum, gegen ihr Jahrhundert. Sie vertieften den allgemeinen Affekt gegen die nivellierende Allgemeinheit, den Utilitarismus und die flache Moral; gegen das stilistische Pathos und den Kothurn; sie vertieften den Willen zu einer inneren Wahrscheinlichkeit, insbesondere zur „Natur", die erst jetzt in ihrem eigentlichen Wesen: als das Reich des uneinsichtigen Werdens und Entstehens, als das „Urbare" offenbar wurde (Hamann).

Was die neue Poetik insbesondere von Lessing unterschied, das war die summarische Ablehnung der Antike (zumal des Aristoteles, um den Lessing sich so einläßlich bemüht hatte), von der man lediglich und bezeichnenderweise ein tragisches Gefühl des Schicksals (der Moira) gelten ließ. Dagegen erwachte ein neuer Sinn für die Renaissance, für Machtmenschentum und Cinquecento; er wies jedoch nicht auf die Antike zurück, sondern auf ein anderes, zentral beherrschendes Moment: das der vollmenschlichen Individualität.

In der oft schon frenetischen Hingabe an Shakespeare, der nach der Abweisung alles anderen gleichsam inmitten eines dramaturgischen Monotheismus stand, entfaltete sich die Vorstellung von der Alleinherrschaft des Charakters. Hatte man zusammen mit Herder — und auch dann mit dem Blick auf Shakespeare — die Prinzipien der unendlichen Dynamik, der

welthaltigen Ganzheit und Intensität proklamiert, so wurde selbst Herder dahingehend überholt, daß der Mensch schlechthin zum Mittelpunkt der dramatischen Welt gesetzt und zum ausschließlichen Träger der Entscheidungen erhoben wurde, — wo Herder in seinem panischen Lebensgefühl vielmehr übergreifende Verflechtungen am Werke sehen wollte. Begründet, ausgearbeitet und zur Anerkennung gebracht wurde diese Funktion des Charakters namentlich durch Lenz („Anmerkungen übers Theater", 1774), und zwar in etwa drei Postulaten: der Mensch sei Mittelpunkt überhaupt; als Charakter stifte und trage er das Ganze des Geschehens; als dieser Held brauche er das Format eines „Kerls". Namentlich diese Parole vom Kerl erfreute sich einer weitreichenden Beliebtheit, wurde nun zur eigenständig deutschen (genauer: west- und südwestdeutschen) Version des Originalgenies. Und dieser Weg von den Engländern bis zu Lenz und seinen Freunden bedeutete nicht etwa nur eine Vergröberung und Vulgarisierung und sinnfällige Konkretion, denn es blieb nicht beim Programm; im Sturm und Drang wurde das Gewollte zunächst gelebt.

Es ist das „genialische Treiben", das damals eine um sich greifende Verwirrung anrichtete und die Älteren — wie Wieland, Lessing und besonders Klopstock — zu ernsthaften, doch übel aufgenommenen Mahnungen veranlaßte. Der Sturm und Drang gibt das erste Beispiel einer Revolution des Lebensgefühls aus der Literatur — wie später (und schwächer) die offizielle Romantik, das junge Deutschland, der „Naturalismus" und sonstige Sezessionismus des 20. Jahrhunderts. Insofern kam es wirklich zum Protest gegen das Jahrhundert mit all seiner Überfremdung, und es war nicht zuletzt die vollgültige Genialität des jungen Goethe, der der programmatischen Theologie zu lebendigen Siegen verhalf: in seinem Zeichen, unter seiner auffälligen Signatur geht alles das vor sich, und nur diese kurze Phase (der 70er und ersten 80er Jahre) verdient recht eigentlich „Goethezeit" zu heißen.

Das gleiche Verhältnis bekundet sich in den exemplarischen Gestaltungen, die das literarische Programm verwirk-

lichen sollten: begonnen hatte es nach Lehrsatz und Praxis mit Gerstenberg; sein Drama „Ugolino" (1767) schlug durch und erfüllte die meisten Forderungen, wenngleich in einer spürbar gewollten und also übersteigerten Weise. Das idealtypische Erzeugnis der Bewegung wird indessen Klingers Drama „Zwillinge" (entstanden in einem Wettbewerb um das Thema Bruderzwist, der auch noch „Die Räuber" veranlaßt). Aufschlußreich des weiteren „Die Soldaten" von Lenz als Beispiel einer Anwendung theoretischer Regeln, „Die Kindsmörderin" des Leisewitz und über allen dann das einzige, welches „blieb": Goethes „Götz". Die gemeinsamen Wesenszüge sind: eine durchgängige Stimmung des Aufruhrs und der Turbulenz, eine gehetzte Dynamik und gepreßte Fülle, eine zum Widerspruch reizende Sorglosigkeit gegen alles, was (nicht nur auf dem Theater) bisher als heilig galt, und der „Kerl", der Übermensch, der seine schablonierte Umwelt durchbricht wie eine Eruption. Es geht zumeist um schreckliche Dinge: um einen quälerisch vorbereiteten Hungertod (Ugolino), um Bruder- und Kindesmord, um Notzucht, Kastration, Revolte und Verrat, um Sturm und Drang. — Hier aber kommt es darauf an, ob der Protest der Genies wirklich war, was er sein wollte und vorübergehend glauben machte: ursprünglich, echt und deutsch.

Goethe nannte es später (in „Dichtung und Wahrheit", wo er die Epoche beurteilte) einen Wesenszug des Lenz, daß er in seinem Fühlen und Handeln „imaginär" verfuhr. Das habe jener „Zeitgesinnung" zugehört, „welche durch die Schilderung Werthers abgeschlossen sein sollte —". In der Tat bezeugt nicht nur Lenz' „Sang an Allwill", sondern vor allem sein „Waldbruder", daß er strukturpsychologisch durchaus der Empfindsamkeit angehört; und von Goethe her leuchtet sein Bekenntnis ein: „Der Mensch sucht seine ganze Glückseligkeit im Selbsbetrug."

Es erweist sich denn als eine Lenzsche Eigentümlichkeit, ein Bild seiner selbst aus sich herauszustellen, zu dem er sich verhielt, wie ihm jeweils zumute war. Er empfand es von früh an als die einzige Lebensmöglichkeit überhaupt, „daß man sich ganz aus sich heraussetzt, sich für

einen fremden und anderen Menschen als sich ansieht". Er gewinnt vermöge dieser ekstatischen Selbstbefremdung ein besonderes Verhältnis zu den Geschehnissen des Lebens; er kann im Kleinsten das Bedeutende vermuten, da er niemals schlicht er selbst ist, sondern stets neben sich her lebt und sich neugierig mit kühlem Interesse zusieht — noch die Liebe zu einem Mädchen enthüllt sich ihm als eine verkappte Selbstintention. Das herausgestellte fremde Ich läßt sich dann in erdichtete Zusammenhänge einfügen, fiktive Erlebnisse zusprechen und imaginäre Leiden auferlegen; das existierende Ich bleibt davon unberührt. Als Ausgleich schafft sich die Existenz das sichere Gefühl ihrer nackten Tatsächlichkeit und kompensiert ihre Schwäche folgerichtig in dem übertriebenen Wunsche nach Selbstgefühl: so entsteht Lenz' Überbewertung des Charakters als eines Kerls. Die Selbstentzweiung trieb ihn also in eine Schwebe des geteilten Selbstgefühls; er vermochte sich durch das imaginäre Selbst zu schützen und die eigene Betroffenheit als die des Imaginären zu genießen; so gab er sich die Muße und Möglichkeit, den Ablauf seines Schicksals zu betrachten, statt ihn zu leben; zu beweinen, statt ihn zu bewirken.

Der gleiche Zusammenhang von Selbstentzweiung und übersteigertem Selbstgefühl zeigt sich bei Klinger: jenes Drama der „Zwillinge" ist ganz und gar darauf begründet. Man könnte es in einem Satz des Hauptkerls Guelfo zusammenfassen: „Nicht, daß er so und so ist, mein Bruder, sondern daß er da ist, daß es ihn überhaupt gibt, macht ihn neben mir unmöglich." Das bekunden Guelfos Hinweise auf die Vernichtung seines Lebens in seiner Geburt, mit der man ihn bereits um ihn selbst bestahl, das unterscheidet Klingers Bearbeitung von Leisewitz' „Julius von Tarent" wie von den „Räubern" oder der „Braut von Messina". Es gibt hier weder Schuld noch eigentlichen Charakter, noch umständliche Kausalität, sondern nur das faktische Dasein des einen und des anderen, das sich selbst aufheben muß: so will es wenigstens Klinger, denn sein Geschehen läßt keine andere Deutung zu. Eben hier aber ereignet sich die bedeutsame Selbstaufspal-

tung: der tobende Guelfo ruft sich selbst bei Namen und findet, „nichts lautet närrischer, als wenn ich mir selbst rufe"; nach dem Morde will er nur noch schlagen: es ist die Flucht vor sich selbst: „Ich kann mich nicht mehr sehen, nicht mehr fühlen — reiß dich aus dir Guelfo! — (Er zerschlägt den Spiegel, in dem er sich sieht.) Zerschlage dich, Guelfo; vernichte dich!" So wird das Sich-aus-sich-Heraussetzen des Lenz bis ins letzte radikalisiert und dem dramatischen Tempo angepaßt. Entsprechend wird die Lenzsche Imagination ins Ungeheure getrieben: Guelfos Argumente für seine bevorrechtete Sohnschaft, für Camilla (das von beiden geliebte Mädchen) und schließlich für den Brudermord leben durch eine produktive Einfühlungskraft.

Allein, es stellt sich nicht nur heraus, daß sowohl der bestimmende Theoretiker des Sturm und Drang, als auch der erfolgreichste Praktiker aus einer innersten Korruption leben, wie jener empfindsame Engländer, der sich erstmalig zum Zuschauer seiner selbst macht: daß vielmehr auch der Zusammenhang mit der psychologischen Sentimentalität und ihrer besonderen Erweiterung, dem mechanischen Fatalismus, durchaus besteht.

Karl Philipp Moritz berichtet über Klingers „Zwillinge": „Der Abscheu vor sich selber, den Guelfo empfand, indem er den Spiegel entzweischlägt, worin er sich nach der Mordtat erblickt — und daß er nun nichts wünscht, als zu schlafen, zu schlafen —, das alles schien Reiser so wahr, so aus seiner eigenen Seele . . ." Oder aber: „Er fand sein Hohngelächter über sich selber, seine Selbstverachtung und seine Selbstvernichtungssucht in dem Guelfo wieder." Es geht darum, von diesem Ursprung her eine Gesamtstruktur, in der sich Empfindsamkeit und Sturm und Drang und Fatalismus zusammenschließen, aufzuweisen:

Zu Reisers Selbstentzweiung öffnet sich noch ein anderer Zugang, und zwar in jenem ausgesprochen romantischen Erlebnis der Zukunft und Ferne. Der Versuch, die Wurzel dieses Gefühls aufzudecken, führt zu der Feststellung, daß auch das Verlassen seiner selbst in eine unbestimmte Ferne hinein das Selbst mit sich entzweit und sich entfremdet.

Die eingehende Beschreibung einer verzweifelten Situation trifft die Stimmung, die Reiser total durchherrscht und den tragenden Bestimmungsgrund offenbart: das eigene Dasein ist die erdrückende Last, sich selbst nicht entfliehen zu können, ist unabänderlich und damit Schicksal. Um sich selbst zu entrinnen, wünscht er den Tod, denn das Quälende des Zusammenhangs ist das Selbst-Sein als früheste und zugleich endgültige Mitgift, deren sich niemand entäußern kann. Der ekstatische Trieb in die Ferne wollte eben das, wozu sich Reiser zweifelnd unfähig sieht: er trieb das Dasein von sich selbst weg. Demnach ist der Zwiespalt (der in der habituellen Bereitschaft zum Abenteuer zutage tritt) ein ursprünglicher: in seinem Grunde ist Reiser schon nicht mehr nur er selbst, er ist zugleich derjenige, welcher von sich aus leiden kann, und damit hat er sich gespalten. Er hat sich, wie Lenz es sagte, aus sich herausgesetzt, was es ihm ermöglicht, sich als einen Fremden vorzufinden. Das bestätigt die Kundgebung für den in sich selbst entzweiten Guelfo: im Ursprung von sich getrennt, lebt Reiser sich selbst zuleide. Und von daher kommen ihm die Wünsche, aus sich selbst zu fliehen, um in einen anderen völlig einzudringen: „Durch jedes fremde Schicksal fühlte er sich gleichsam sich selbst entrissen, und fand nun in anderen erst die Lebensflamme wieder, die ihm selbst beinahe erloschen war"; immer wieder suchte er sich selbst ein „fremdes Wesen, für das er nicht mehr denken konnte, weil es unwiderbringlich verloren war ..." Wie bei Lenz geht das Gefühl der Fremdheit gegen sich selbst zusammen mit einer resignativen Haltung gegen das eigene Schicksal: da er so wenig er selbst ist, findet er weder Kraft zur Bejahung noch Trotz. Damit tritt die Frage auf, wie die Entstehung des „Blunt" aus der Art des Moritz verständlich werde: auch bei Lenz und Klinger zeigt sich in der Distanz gegen das eigene Schicksal die Möglichkeit des mechanischen Fatalismus. Doch findet man schon den jüngsten Reiser befangen in der Vorstellung von einem Schicksal, das den Menschen zu vernichten trachtet: der Knabe zog unter dem Einfluß englischer Literatur gegen Nesseln und Disteln zu Felde,

„unter denen er manchmal grausam wütete und sie mit seinem Stabe einen nach dem anderen herunterhieb“; er stellt dabei „eine Art von blindem Fatum vor, und mit zugemachten Augen hieb er mit seinem Stabe, wohin er traf“; was aber die hier gegebene Entwicklung bestätigt: daß er das Fatum zugleich und der Betroffene ist, denn „oft erblickte er mit einer sonderbaren wehmütigen und doch angenehmen Empfindung sich selbst unter den Gefallenen“. Auf diese „wehmütige und angenehme Empfindung“ kommt es entscheidend an; diese Auffassung macht die Ursprungsverwandtschaft von Selbstentzweiung und mechanischer Fatalität sinnfällig. Darüber hinaus fundiert sie die selbstgeschaffene fatale Welt des Knaben Reiser auf eine totale Imagination, wie sie auch bei Lenz im ursprünglichen Zusammenhange mit der Selbstentzweiung auftrat: die unsäglichen Leiden Reisers sind wie die des Lenz und mehr als die Werthers durchgehend imaginär. Überall bekundet sich das gleiche: man schafft sich eine Ersatzwelt und auf ekstatischem Wege ein neues Selbst, mit dem man nach Belieben verfahren, das man mit Schicksalsschlägen vernichten kann, um es nachträglich zu beweinen.

So wächst das innere Wesen des Sturm und Drang (von der Theorie, der Gestaltung und den Autoren selbst her) mit dem der Empfindsamkeit und des mechanischen Fatalismus zusammen: es ist e i n Vorgang, der allem vorausgeht, und dessen Modell in der englischen „Romantik“ zur Urerscheinung kam: die Brechung des unmittelbaren Verhaltens zur Welt, als Umbruch des Naturgefühls, der Empfindung überhaupt; in Deutschland nach englischer Anregung vertieft zur innersten Selbstentzweiung: sie aber ist es, die über dem personellen Zusammenhang auch die innere Kontinuität zur offiziellen Romantik herstellt. Sie ist ein Trauma des späten Europäers und als englische Überfremdung das Zentralverhältnis der Deutschen Bewegung.

Somit stellt sich heraus: die Brechung des unmittelbaren Verhaltens zur Umwelt, die den Erscheinungen der englischen Trivialromantik innerlich vorherging und sie ermöglichte, wird von der deutschen Frühromantik ins Bewußtsein

gehoben und vertieft zur radikalen Selbstentzweiung. Diesem Zentralereignis ordnen sich die übrigen Vorgänge zu: die Übernahme und Fortbewegung des englischen Gartens, die Übernahme und Vollendung des sentimentalen Romans, der funebren Lyrik und — als Sonderfall — der Schicksalstragödie, sowie der theoretischen Ursprungsbegeisterung für Original-Genialität. Von der Selbstentzweiung aus ergaben sich für das Übernommene besondere innere Strukturen: die ziellose Erwartung und Bereitschaft zum Abenteuer als eine immer wieder vorfindliche Grundhaltung, die Entwertung der realen Existenz zugunsten der Imagination eines mechanischen Schicksals oder auch des ausgleichenden übersteigerten Selbstgefühls. Das Ganze steht aber einmal im Sinnzusammenhang eines neu entdeckten, in der Reflexion gebrochenen Innenlebens; sodann in einer epochalen Kontinuität von der ersten Rezeption des englischen Unwesens bis zur offiziellen Romantik. —

Gleichwohl: wie ungeachtet der inneren Korruption ein „Götz“ zustande kam und fortlebte, so ragen über die hier beschriebene Situation der Zeit die Großen heraus, die das Erbe der Beginner übernahmen und weitergaben, die — Nietzsches „Fackelträger“ — über die Niederungen hinweg sich einander verbinden und so in einer neuen, übergeordneten Fortdauer als geschichtliche Fügung die Eigentlichkeit der Deutschen Bewegung konstituieren. Es gilt, den Charakter der Zeit gerade in diesem In- und Übereinander von Durchschnitt und Fügung zu erfassen. Zu Beginn und in der Wirkung unmittelbar neben Klopstock steht H a m a n n (1730—88): er ist der Magier des Ursprungs und aller Ursprünglichkeit; als solcher aber der Anfang einer noch heute sich fortsetzenden Filiation. Für sein geistiges Tun wurde richtunggebend, daß er — hervorgegangen aus pietistischer Umgebung, doch bald als Weltmann lebend — einen zeitlich und räumlich genau bestimmten „Durchbruch“ erlitt (März 1758 in London); dieses Ereignis war nicht nur für ihn, nicht nur für den Pietismus (der ihn dazu vermocht hatte), sondern mehr noch für die Geschichte des Christentums von Bedeutung, denn von diesem Hamann des

christlichen Erlebnisses ging eine Nachwirkung aus bis zu Kierkegaard und von da aus bis zur dialektischen Theologie, zur Bekennenden Kirche und Existenzialphilosophie, was auch andere Pietisten und ausgemachte Christen der Zeit (wie Young oder Lavater) erfuhren: eine unvermittelte, durchschlagende Empfindung des Menschseins — im christlichen Sinn, d. h. also eine Art paulinische Wende. So erfuhr Hamann nach eigenem Wort nichts anderes als den zeitlosen Sinn der Tatsache, daß Kain seinen Bruder erschlug und diese seine Sünde vererbte.

Die Wirkung auf Hamann war nun durchaus nicht die eindeutig christliche, die jene Nachwirkung auf das Christentum rechtfertigen würde: was ihn erschütterte und magisch bezauberte, das war viel weniger die biblische Offenbarung als die Selbsterfahrung, welche er anläßlich des Durchbruches machte: die Erfahrung seiner Existenz und ihre innerste Unerforschlichkeit. Dies und nichts anderes machte ihn zum Magier des Ursprungs: die „Höllenfahrt zur Selbsterkenntnis". Er konnte sagen, die Selbsterkenntnis sei zwar die „schwerste und höchste", aber „ekelhafteste Naturgeschichte" und „schwer, mühsam und Ekel"; er konnte es „mißlich" finden, „diese Schlünde zu erforschen", und warnte Jacobi, auf diesem Wege zu weit zu gehen; indessen, so sehr er sich widersetzt, ist er immer wieder genötigt, das Schwerste auf sich zu nehmen und den Abstieg in den gefürchteten Grund der eigenen Seele zu tun.

Was ihn hier ekelte, aufregte und begeisterte, was ihn umtrieb, beschwingte und niederzwang, war das Unwesen der „Leidenschaft": über nichts hat sich Hamann so unterschiedlich, widersprüchlich und abwegig geäußert, wie über diese seine verfluchte und gepriesene Mitgift, — ein Rätsel ihm selbst, das er zuweilen in mißtrauischer Distanz betrachtet, das ihn auf den Plan ruft, ihn in Selbstquälerei oder korybantischen Eifer versetzte: „Leidenschaft allein gibt Abstraktionen sowohl als Hypothesen, Hände, Füße, Flügel; Bilder und Zeichen, Geist, Leben und Zunge — wo sind schnellere Schlüsse? — Wo wird der rollende Donner der Beredsamkeit erzeugt, und sein Geselle — der einsilbige Blitz . . .?"

Wie alles, was noch so entfernt ist, ein Gemüt den Affekt mit einer besonderen Richtung trifft, wie jede einzelne Empfindung sich über den Umkreis aller äußeren Gegenstände verbreitet; wie wir die allgemeinsten Fälle durch eine persönliche Anwendung uns zu eigen wissen, und jeden einheimischen Umstand zum öffentlichen Schauspiel des Himmels und der Erden ausbrüten . . ., kurz, die Vollkommenheit der Entwürfe, die Stärke ihrer Ausführung, die Empfängnis und Geburt neuer Ideen und Ausdrücke; — die Arbeit und Ruhe der Weisen, sein Trost und sein Ekel daran, liegen im fruchtbaren Schoße der Leidenschaft vor unseren Sinnen vergraben."

Es geht um eine Totalität der Leidenschaften überhaupt; wer in sich hineindringt, gerät in den „Wirbel", den „Tumult" von „Affekten" und — „beständig hin- und hergeworfen" — mag es ihm eine Höllenfahrt sein, ein ebenso abstoßendes wie ergreifendes Geschehnis.

In diesem Zusammenhang — des christlichen Durchbruches und der abgründigen Selbsterfahrenheit — wirkte Hamann nach; für ihn ist das die abstoßend fesselnde Bezauberung durch die Tiefen der Existenz.

Von hier aus allein kann Hamanns Funktion für die Deutsche Bewegung verstanden werden: sie besteht 1. in einer radikalen und endgültigen Überwindung der Aufklärung mit ihren Begleiterscheinungen, insbesondere des Rationalismus, des Mechanismus und der Verflachung des Lebens. Er setzte dagegen: die rationale Ganzheit des Lebens, den organischen Charakter des Seins überhaupt und seine unendliche Tiefe: so stand er gegen den aufklärerischen Westen, gegen das verwestlichte Deutschland und auch (zunächst als einziger) etwa gegen den jüdischen Rationalismus Spinozas (dessen neuerdings wirksames theologisch-politisches Traktat er in „Golgatha und Scheblimini", der ersten deutschen antisemitischen Kampfschrift, paralysierte); 2. in einer ersten Überwindung der romantischen Korruption, die sich von England her in die Stimmung seiner Zeit durchzusetzen begann: Hamann kannte aus eigener Erfahrung England und die Engländer besser als irgendein anderer, und

auch er empfing (namentlich von Young) die Anregungen der Epoche; indessen, er verharrte nicht — wie die deutschen Frühromantiker — in der Korruption, er ging darüber hinaus, genauer: er ging dahinter zurück durch seine Höllenfahrt der Selbsterkenntnis. Wollte man sozusagen die innere Geschichte des europäischen Menschen dieser Zeit zusammenfassen, so ließe sich sagen: die Aufklärung bedeutete (im positiven Sinne) sein „Heraustreten aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant) in eine Stellung der unbefangenen auf die Welt gerichteten Vernunft-Naivität; dann bedeutete die englische Trivialromantik den Verlust dieser Unbefangenheit und Naivität in der Brechung des Verhaltens von der Welt weg und auf das Ich zurück, wobei die Welt mit eingeholt wird in den Umkreis des Ich — als Raum des neu entdeckten Innenlebens; diese Entdeckung, die in England unausdrücklich den Geschehnissen vorherging, wurde durch die deutsche Frühromantik vertieft und ausdrücklich gemacht: in der bewußten Selbstentzweiung; Hamann aber durchstößt diese Sphäre des „Innenlebens“ bis zu einem Urgrund, wo das Entzweite sich wieder vereint — in der nach innen gerichteten Transzendenz. Damit steht Hamann — sowohl kraft eigener Existenz und Genialität wie als Vollender des Pietismus — in der Tradition deutscher Verinnerlichung.

DIE GROSSEN PUBLIKATIONEN DES DEUTSCHEN AUSLANDSWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUTS

A. FORSCHUNGEN DES DEUTSCHEN AUSLANDSWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUTS.

I. Abteilung: Reich und Europa.

II. Abteilung: Europa und das Weltstaatensystem.

III. Abteilung: Länderkunde.

Die Repräsentativreihe des Deutschen Auslandswissenschaftlichen Instituts.

B. DOKUMENTATIONEN.

I. Dokumente der Weltpolitik.

II. Dokumente der Deutschen Politik.

III. Dokumente zur Länderkunde.

Die Quellen zur Erkenntnis der Reichs-, Europa- und Weltpolitik.

C. HANDBÜCHER ZUR AUSLANDSKUNDE.

Eine umfassende Darstellung der Lebensgrundlagen der Weltstaaten.

D. EUROPA-BIBLIOGRAPHIE.

Das politische Schrifttum zur europäischen Länderkunde.

E. STUDIEN ZUR AUSLANDSKUNDE.

Die Vierteljahreshefte zur Wissenschaft der Auslandskunde.

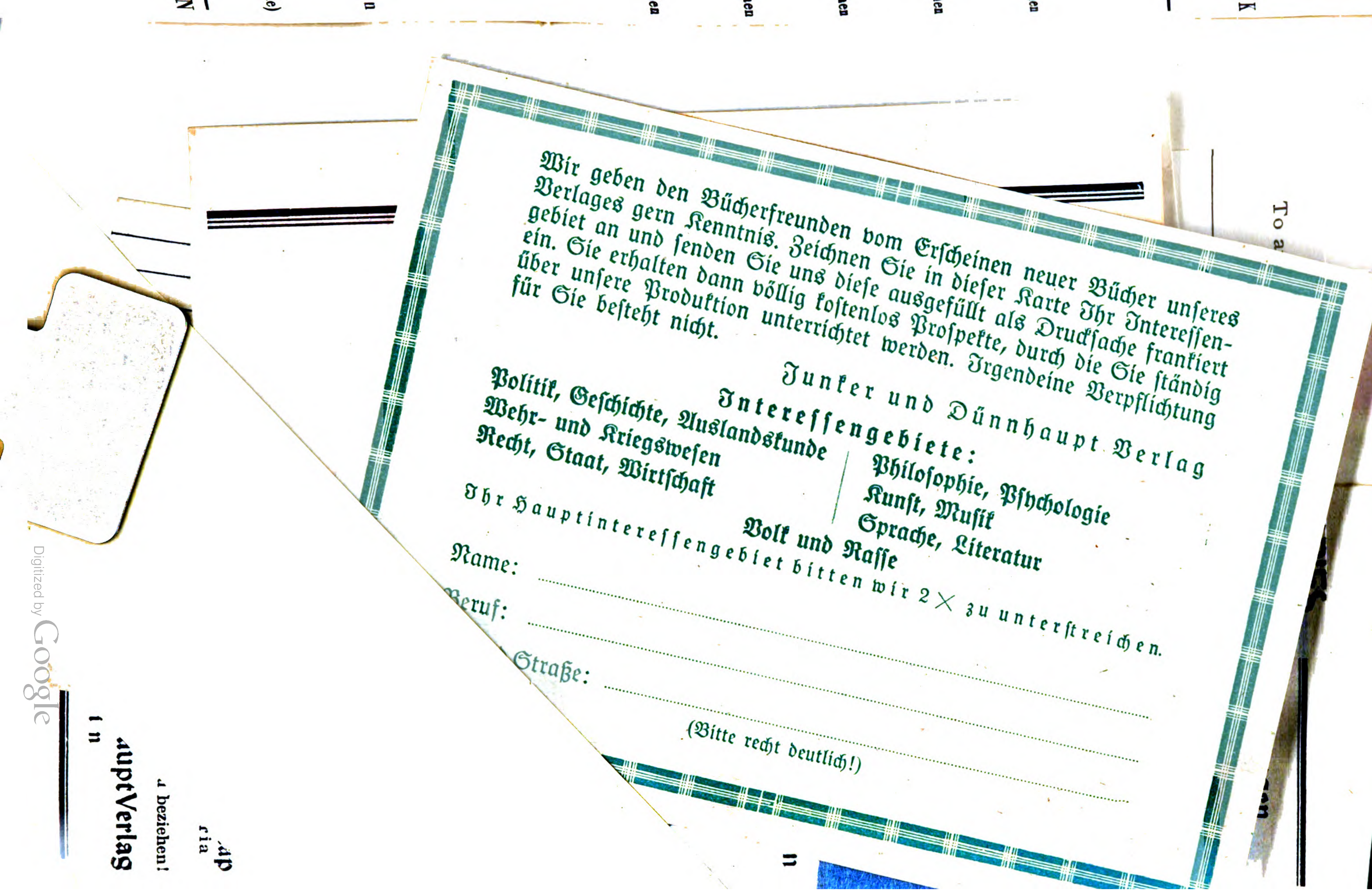
F. JAHRBUCH DER WELTPOLITIK.

Der Jahresbericht der deutschen Auslandswissenschaften.

G. ZEITSCHRIFT FÜR POLITIK.

Die führende Zeitschrift zur Problematik der Europa- und Weltpolitik.

Einzelprospekte liefert der Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin



Wir geben den Bücherfreunden vom Erscheinen neuer Bücher unseres Verlages gern Kenntnis. Zeichnen Sie in dieser Karte Ihr Interessengebiet an und senden Sie uns diese ausgefüllt als Drucksache frankiert ein. Sie erhalten dann völlig kostenlos Prospekte, durch die Sie ständig über unsere Produktion unterrichtet werden. Irgendeine Verpflichtung für Sie besteht nicht.

Junker und Dünnhaupt Verlag

Interessengebiete:

Politik, Geschichte, Auslandskunde	**Philosophie, Psychologie**
Wehr- und Kriegswesen	**Kunst, Musik**
Recht, Staat, Wirtschaft	**Sprache, Literatur**

Volk und Rasse

Ihr Hauptinteressengebiet bitten wir 2 × zu unterstreichen.

Name: ....

Beruf: ....

Straße: ....

(Bitte recht deutlich!)

